
د. سامي نسيب مكارم
أضواء على مسلك التوحيد
الدرزية
قدم له
الأستاذ كمال جنبلاط
الدار التقدمية

د. سامي نسيب مكارم

أضواء على مسلك التوحيد
«الدرزية»

قدم له

الأستاذ كمال جنبلاط

الدار التقدمية

د. سامي نسيب مكارم / أضواء على مسلك التوحيد

الدار التقدمية
المختارة - الشوف - لبنان
هاتف: ٩٦١ - ٥/٣١٠٥٥٥ - ٩٦١ - ٥/٣١١٥٥٥
E-mail: moukhtarainf@terra.net.lb
http://www.daraltakadoumya.com

الطبعة الثالثة ٢٠١٠

المُقَدِّمَةُ

مُحاوَلَة في تَفَهّمِ
مَصَادِرِ وأُصُولِ الحِكْمَةِ وَالعِرفَانِ

واعلمي يا نفس أنّ الإنسان لم يُخلق
لمعنًى من المعاني إلاّ للعلم والعمل به .

هرمس

شروط الكشف : هذه المقدّمة التي طُلبت منّا لهذا الكتاب القيّم الذي أشبعه المؤلّف الصديق الدكتور سامي مكارم درساً وتقصّياً ، واستوضح مرتكزاته الرئيسيّة من مناقشة رجال الدين الفاقهين ومن مشاركتهم في البحث والاستدلال ، ما كان ليتيسر لنا كتابتها لولا تقديرنا لقيمة ما أورده هذا الكتاب من أبحاث تسهم في تعريف ما يمكن تعريفه من المبادىء العامّة لمسلك الحكمة والتوحيد ـ وهو الاسم الحقيقي للدرزية ـ والاحتراز ما أمكن فيما يتوجب أن يبقى سرّاً مكتنزاً لا تتداوله أيدي عامّة النّاس ، ممّن لا تتفتّح أفهامهم وأذواقهم لمعناه ، ولا تتوفّر فيهم شروط الأهلية الروحيّة والاستحقاق الخلقي ، ولا يرغبون ، بجدّية وإخلاص ، بالانخراط في مسلك هذا العرفان ، و « لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَهَا ، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ » ، وهل تدرك صورة المعاني في مرآة النفس إلاّ على قدر ما تكون لها بواطن العقول محدّدة ومستعلية ، ومشاعرها مرهفة ، وصفائح القلوب متطهّرة صافية نيّرة ؟

مناسبة التأليف : وكان ما لقيه كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » ، لمؤلفه الكريم الأستاذ عبد الله النجار ، من جدل وملابسات ، دافعاً لتوضيح بعض هذه المبادىء العامة والمواجهات المشرفة الرئيسيّة .

وكان تعاون الدكتور سامي مكارم مع بعض رجال الدين والعلم الموحدين ، هو طابع الجدّة والجدّية في مثل هذا المسعى والتأليف ، ومثالاً يحتذى به بالنسبة لمن يريد الكتابة في مثل هذه الأمور الدقيقة ، إذا كان يحرص أن يراعي ويقدّر ، في آن واحد ، حرّية الرأي وحرّية المعتقد وحرّية وحرمة معتنقيه ، ويهدف إلى التعرّف الأصيل الداخلي ، بنظرة أبناء التوحيد أنفسهم ، إلى معتقدهم وتوحيدهم . والمسالك الروحانيّة ، كالعقائد في الأديان والمذاهب ، هي وجهة نظر شخصيّة فردية داخلية (سبجكتيفية) ، أكثر منها وضعيّة في المعنى الغرضي للكلمة . وللراغب في التأليف فائدة ومصلحة بأن ينظر إلى المعتقد ويعتبر المسلك من منطلق وجهة نظر معتنقيه . والأصوب طبعاً أن يكون هو ذاته مؤمناً موحّداً ، لكي يصحّ له هذا التزاوج والتناغم ، في الفهم والإدراك ، بين العقل والقلب ، بين العاطفة وخيال التصوّر ، وحدس الذهن وتوق الإرادة . وفوق ذلك ، فإنّه يكون ، لمثل هذه المشاركة في التأليف ، والمبادلة المثمرة في الرأي ، بين المؤمن الموحّد والمؤرخ ، والمؤلّف والمتعبّد ، وتداخل هذه المواجهات وتجاوب بعضها بعضاً ، في سعي التقصّي والتدقيق واستجلاء الغامض ، ما يلقي ضوءاً سليماً واقعيّاً ، أي حقيقيّاً ، على مفاهيم المعتقد .

ثمّ إن هذه المشاركة في التفكير والاستشعار والتصوّر والتأليف ،

بما ينجم عنها من حال ذوقي رفيع ، تمكّن من التوفيق المحمود بين حرّية الرأي والنشر من جهة ، وحرية المعتقد وحرمته وحق معتنقيه من جهة أخرى . ومن البدهي ، كما سبق وأشرنا ، أن لحرّية الرأي حرمة ، كما أن لحرّية المعتقد وحق معتنقيه أيضاً حرمة ، ومن الضروري ألاّ تناقض إحداهما الأخرى .

ومن المنتظر والمعقول أن تبرز مثل هذه المحاولات على يد بعض الأمناء الروحانيين لنشر ما يمكن نشره ، وما يأذن به الموحّدون العقّال ، وما يفرضه تطوّر أحوال الزمان ، لكي يتوفّر لكلّ راغب في الاستطلاع الروحي وفي التعبّد والتجرّد والإدراك المعنوي أو التعمّق في المعرفة والمكاشفة ، أن ينجذب إلى ما يبين له وما يتكشّف من طرق واستنارات ، يتعرّف خلالها إلى البدايات ، ويستهدي بإشاراتها وعلامات دلالاتها إلى الصراط المستقيم الخفيّ .

فريضة الوعظ وحدودها : ونعتقد ، مخلصين في ذلك ، أنّ في هذا التوجّه والسعي واجباً يترتّب على المشايخ والمسؤولين الروحيّين ونفر من المثقفين الذين تتوفّر فيهم الأمانة الروحيّة ويستطيعون الولوج في مثل هذه الأبحاث المفيدة الشيّقة الدقيقة ، وأن عليهم أن يعكفوا على هذه المشاركة في التأليف والعمل وأن يوحّدوا جهودهم في التبيان والاستطلاع ، إذا أردنا أن نتجنّب أو نتفادى قيام عزلة فكريّة وفاصل معنوي بين هؤلاء المسؤولين الروحيين وبين رعيل من المثقّفين بالعلم العصري العادي ، وإذا شئنا فعلاً أن نقوم بما نلتزم به ، ديناً ودنيا ، من فروض الوعظ والإرشاد والتنوير التي يحتّمها واجب الضمير ومتطلبات المعتقد ذاته .

وكيف يتسنى لمن لا يعرف شيئاً عن مبادىء دينه العامة أن يسترشد به ، وأن ينطبع بقالبه وأن يتشخّص في صورته ، وأن ينتسب روحيّاً وحتى اجتماعيّاً إليه ، دون أن يتجاوز أحد ، في كلّ حال ، حدّ ما لا يحق كشفه إلاّ للمتعبدين الصدّيقين والصالحين المحترزين أي للمريدين . « وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ »، أي على حد تعبير أحد كبار الصوفيّين : إلاّ ليعرفونِ . على أن هذه المعرفة كما سبق وأشرنا نوعان : معرفة عقليّة أو عبادة صورية ، وذوق عرفاني . أو كما كان يقول الشبلي : « المحب إذا لم يتكلّم هلك والعارف إذا تكلّم هلك » . أو قوله رضي الله عنه : « من طلبه به تعالى صحّ توحيده ، ومن طلبه بنفسه لم يصح له توحيد » ، على أنّه وقف في مقام الدين . أمّا الطلبة الأولى فهي منه إليه لا تستنفر إليها سوى الخاصّة المختارة والصفوة المتقربة ، كما روى ابن حضرويه ، رضي الله عنه ، عن أبي يزيد البسطامي : « ما كلّمت أحداً من النّاس إلاّ دعوته إلى الله ، ثمّ كلّمته ، إلاّ أبا يزيد فإنّي متى أردت أن أكلّمه دعوته من الله ثمّ كلّمته » . أو كما ورد في توحيد الأوبانيشاد الهنديّة :

« كلاّ إن هذا الاتمان (أي الذات الجوهريّة) لا يُكتنه بالعقيدة ، ولا بتقديم الأضاحيّ ، ولا بتعاليم كثيرة . لا يكتنهه إلاّ الذي هو اختاره : فالاتمان هو الذي يكشف له طبيعته الخاصّة » (فقرة ٣ من III — ٢) « بنعمة المعرفة » . (فقرة ٨ من III — ١ ، المنداكا أوبانيشاد) .

أو كما جرى على لسان الصوفيين وفي عرفهم :

مَن سارَرُوهُ فأبْدى كلّما ستَرُوا   ولَم يُراعِ اتّصالاً كانَ غَشّاشَا

مَن لم يصُنْ سرّ مولاهُ وسيّده لم يأمَنوهُ على الأسرارِ ما عاشَا
وعاقَبوهُ على ما كانَ من زَلَلٍ وأبدَلوهُ مكانَ الأُنسِ إيحاشَا

ولابن عربي في المعنى ذاته :

فافهم فَدَيتكَ سِرَّ اللهِ فيك ولا تُظهِرْه فَهوَ عَنِ الأغيارِ مكنونُ
وغَرْ عليه وصُنْهُ ما حَيِيتَ به فالسِّرُّ مَيْتٌ بقلبِ الحُرِّ مدفونُ

أو كما عبّر عن ذلك الحسين بن منصور الحلاج ، قدّس الله سرّه ، في صلاته الشهيرة قبيل استشهاده : « وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبّاً لدينك وتقرّباً إليك . فاغفر لهم ، فإنّك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت ، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد » .

السريّة في المسلك : وهذه السريّة كانت نهج حكماء الهند ومصر القديمة والصين وإيران واليونان وسواهم من الأقوام ، ولا تزال ميزة من لا يزالون تعمر حياتهم وأرواحهم بمسلك الحكمة القديم المتصل المتجدد أبد الدهر .

والسبب الجوهري لمثل هذه السرية ليس هو التقية بمعنى الخشية ، بل الصفة الملازمة لهذا العرفان ذاته الذي هو محض اختبار ، ولا يتحقّق إلاّ في سرّ البصيرة العقليّة والخاطر . ولا يرتقي إلى مثل هذا المقام علم العقل والمادة والغرض ، بل ذوق عرفان هذا المقام ، كمن يسير وينجذب إليه في آن واحد ، أو يجذبه هو إليه من فنائه إلى بقائه ، ومن عقله المتبدّل إلى يقظته التي لا تبدأ ولا تتبدّل ولا تزول :

أنتَ بينَ الشّغافِ والقلبِ تجري   مثل جَرْيِ الدّموعِ مِن أجْفاني
وتَحِلّ الضّميرَ جوْفَ فؤادي   كحُلولِ الأرْواحِ في الأبْدانِ

• • •

يا موضعَ النّاظرِ من ناظِري   ويا مكانَ السّرّ مِن خاطِري

• • •

مَواجيد حقٍّ أوْجدَ الحَقّ كلّها   وإنْ عجزَتْ عنها فُهومُ الأكابِرِ
وما الوَجدُ إلاّ خطوَةٌ ثمّ نظرَةٌ   تنشّي لهيباً بينَ تلكَ السّرائِرِ
إذا سكَنَ الحقُّ السّريرةَ ضُوعفتْ   ثلاثَة أحْوالٍ لأهلِ البَصائِرِ
فحالٌ يبيدُ السّرّ عن كنهِ وَصْفه   ويحضرُهُ للوَجدِ في حالِ حائِرِ
وحالٌ به زمّت ذرَى السّرّ فانثَنتْ   إلى مَنظرٍ أفناهُ عن كلّ ناظِرِ

ولا نجد للتفريق والتمييز بين المواجهتين ، السفلية والعليا ، والدنيا والمتدلّية ، في توجّه العامة ومسلك الخاصة ، أفضل من قولهم :

وأيّ الأرضِ تخلو منكَ حتى   تَعالَوْا يَطلبُونَكَ في السّماء
تَراهم يَنظرُونَ إليكَ جَهراً   وَهم لا يُبصرُونَ منَ العَماء

والفارق أيضاً إذا استطعنا الإشارة والدلالة ، هو أن « هذا التوحيد المحض » أو مسلك الأحدية « ليس نظاماً دينيّاً » ، على حدّ تعبير الحكيم شري اتماننداً الفيدنتي —ونستعيره لأن هذه الشروح أوضح من سواها — وهو :

« نهاية كلّ معرفة . هو الحقيقة وحدها تشير وتدلّ إلى الحقيقة . ولا تدخل في أي اختلاف أو مشاحنة مع أي دين أو معتقد آخر . بل إنّها تقول فقط لجميع المتديّنين : « يا صاحبي ، أنت على قدر ما ذهبت إليه ،

في صواب وفي سلامة . ولكن ارتفع وتوغّل أكثر وأعلى » . الفيدنتا لا تختص بأيّ دين معيّن ، ولكن تتعدّاها جميعها ، وهي في الواقع تتميم وتكملة لجميع الأديان . هذه الأحدية أو التوحيد المحض التي تقيم في المرتكز الورائي للمعتقدات وهي التي تعطي حياة لجميع الأديان » .

« Vedantam is not a system at all. Vedantam means the end of knowledge. It is Truth alone pointing to Truth. It has no quarrel with any religion. It only says to all religionists: « Dear friend, so far as you have gone, it is all right. But please come higher still. » Vedantam does not belong to any particular religion, but transcends all and is in fact the fulfilment of all religions. It is Vedantam alone, remaining as the background, which gives life to all religions. » (*Spiritual Discourses*, p. 105)

المسلكان الرئيسيان للعرفان والتوحيد : ولا يفوتنا أن نوضح أن مسلك الحكمة والتوحيد المحض في الأوّلين وفي الآخرين على السواء ، هو على نهجين في الاقتراب من الكشف والسعي إلى نيل الحقيقة الأخيرة ، وفق تحديد مذاهب الحكمة القديمة :

– النهج أو الطريق الكوني (The Cosmogonic Way) ، أي التعرّف إلى الذات الجوهريّة من خلال تحليل الكون ومفهوم الخالق والخليقة ، ارتفاعاً من الكثيف إلى اللطيف ، ومن المفهوم الفكري لروح الكون الذي نسميه المولى أو الله ، إلى الجوهر الفريد الساطع بكلية مجده : البرهمان أو الحق .

– النهج أو الطريق المباشر الذي يقصد التعرّف إلى الحق ، تنزّه وتعالى عن كلّ تنزيه واعتلاء ، من خلال الإنسان ذاته ، ومن معراج الروح الإنسانيّة التي يسكنها الحق تعالى أو الآتمان العظيم كما يسكن هذا

العالم بأسره ، إذا استطعنا القول ، وينيرها كما ينير كلّ ذرّة من ذرّاته .
« اعرف نفسك » على حدّ ما كان منقوشاً على مدخل هيكل دلف (Delphe) الشهير في يونان الحكماء الأقدمين وفي حقيقة ما يعبّر عنه الشاعر في قوله :

دواؤكَ منكَ وما تَشعُرُ   وداؤكَ فيكَ وَما تُبصرُ
وتَزعمُ أنّكَ جِرْمٌ صَغيرٌ   وفيكَ انطَوَى العالمُ الأكبرُ

أو قول الآية القرآنيّة الكريمة : « وَفي أنْفُسِكُمْ أفَلا تُبْصِرُونَ » ، « وَنَحْنُ أقْرَبُ إليْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ » ، « من عرف نفسه فقد عرف ربّه » (حديث) . « إن للربوبيّة سرّاً ، هو أنت ، يخاطبه كلّ عين ، لو ظهر لبطلت الربوبيّة » (سهل التُّستري) .

وهاتان المواجهتان للحقيقة الأخيرة أو للوجود الحقيقي تعمر بهما وتتّسم مسالك جميع أرباب العرفان والحكمة منذ أقدم العصور . فتارة يكون النهج الكوني هو السائد عند فريق من العارفين ، وأخرى يكون النهج المباشر هو الذي يتّبعه ويوحي به أرباب المعرفة الأخيرة . وكلتا المواجهتين واحدة في الوصول إلى الغاية والتحقق بالجوهر المبدع الأصيل . وأحياناً يكون الأسلوبان والنهجان مختلطين ومتمازجين ، كما هو واقع بعض طرق العرفان والحكمة في الصوفية الإسلاميّة ذاتها وفي التوحيد الدرزي . والعقل الأرفع (*Vidhya vritti*) أو العقل الكلّي ، أو « المطاع » على حد تسمية الغزالي ، رضي الله عنه ، هو الناظر والمنظور خلاله في آن واحد وفي كلّ حال ، البصيرة والمجهر . فالذي يريد معرفة حقيقة الماء يستطيع ذلك وفق قول شري اتماننداً :

« النفوس الفرديّة هي كالأمواج في البحر تأتي إلى الوجود ، ترتفع ثمّ تسقط ، تصطخب إحداها بالأخرى ثمّ تضمحلّ وتزول . . . تولد الأمواج وتحيا وتموت في البحر ذاته ، وتولد النفوس الفرديّة وتحيا وتموت في المولى » .

« Jivas, like waves in the sea, come into being, rise and fall, fight against each other and die.

« Waves have their birth, life and death in the sea itself, Jivas in the Lord. »

« يمكن التوصّل إلى الماء مباشرة من خلال الموجة ذاتها باتباع الطريق المباشر . إذا اعتمدنا الطريق من خلال البحر ، نكون في حاجة إلى زمن أطول » .

« Water can be reached straight way from wave by following the direct path. If the way through sea is taken, much more time is needed. » (*Atma Darshan*, p. 8.)

هذا ما يجب دائماً أن نتنبه إليه عندما نقرأ أقوال الحكماء والعارفين ، لكي نستطيع الفهم والتمييز ولا نتعثر في إدراك اختلاف المسالك .

الثنائية المعتدلة : وتجب الإضافة ، أن بعض التوجهات تتوقّف أحياناً عند الإطلالة الأولى أو الثانية من الطريق فلا تعبر تماماً واكتمالاً من الثنائية والازدواجيّة الظاهرة والباطنة إلى الأحدية الصرف . ويسمون ذلك التوحيد المعتدل (Semi-dualism) .

سبب السرية : ومن القواعد الألفيّة المكرّسة في مسالك الحكمة

والعرفان أن يحافظ المؤتمنون على السريّة لسبب جوهري توضحه الكتب المقدّسة :

Spiritual sadhakas are strictly enjoined by the Sastras « not to speak the naked truth to purely minded persons. » Truth suffers thereby. Such listeners interpret it in the customary objective Relativity in which alone they live.They find it impossible to reconcile the truth this way. So they begin to redicule truth itself. This naturally drives them to perdition. You must try to avoid such a catastrophe at all cost. (*Spiritual Discourses*, p. 102).

« تحظّر الكتب المقدّسة على الصدّيقين الروحانيين أن يتحدّثوا عن الحقيقة كما هي إلى الأفراد الذين يسيطر عليهم فكرهم فقط (أي الزمنيين) . لأن الحقيقة تتأذّى من جراء ذلك وتتشوّه . لأن أولئك الأفراد يفهمونها من مواجهة النسبية العرضيّة العادية التي يعيشون فيها دون سواها ، فيجدون من المستحيل التوفيق بين الحقيقة وبين هذه المواجهة . وإذ ذاك يباشرون الهزء بالحقيقة ذاتها ، وهذا الهزء يجرّهم إلى التهلكة . فيجب أن نتجنّب مثل هذه الكارثة مهما كلّفنا الأمر » .

• • •

الرد على الفكر بالفكر : هذا الكتاب القيّم الذي نقدّم له برز من ضرورة رفع مستوى النقاش والجدل والصخب المؤسف الذي أثاره كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » ، وتلبية لرغبة معظم إخواننا الموحدين (الدروز) ، وسواهم ممّن شاقهم الأمر واهتموا به ، وتحقيقاً لطلب المؤلّف الكريم الأستاذ عبد الله النجار ذاته ، وهذا الفريق من المثقفين

في الطائفة ، كما جاء تتميماً لمشيئة الهيئة الروحيّة الجليلة .

وكانت مناسبة اجتماع ضمّنا ببعض رجال الدروز من ذوي المعرفة والمسؤولية والدين في دارنا ، في بيروت ، وفي سعينا لتهدئة بعض الخواطر ، ولكي يرد على الفكر بوسائل الفكر ، فأوكل أمر درس هذا الموضوع إلى بعض الإخوان الحاضرين من عقّال وزمنيّين ونخصّ منهم الصديق الدكتور سامي مكارم الذي يجمع في شخصه المعرفة والإيمان ، فجاء كتابه في نهجه العلمي أفضل إيضاح لما يبتغيه الموحّدون من بحث في هذا المعتقد الشريف . وكان ما نحن بصدده نتاج هذا الاجتماع وهذا المطلب وهذه الأمانة .

منطلق الإصلاح : وتملؤنا الرغبة ويحدونا الأمل بأن تتحوّل يوماً هذه البناية الضخمة الجميلة المسماة « دار الطائفة » إلى جامعة روحانيّة أو كليّة مذهبيّة وشرعيّة وروحيّة ، ومنتدى للتنقيب والبحث والاستطلاع في مختلف بطون فلسفات الشرق واليونان ، على شاكلة مجالس الحكمة في الأولين أو دار الحكمة التي أنشأها مولانا الحكيم الحاكم بأمر الله على مثال أكاديميّة أفلاطون ، عليهما السلام ، أو أندية الصوفية العارفين والمتحققين ، رضي الله عنهم ، في حمى الإسلام الحنيف .

ففي مثل هذه المنتديات والالتقاءات ، تنمو وتزهو الشعلة الروحيّة الضروريّة لكلّ تطوير ، وتكون البداية الحقيقيّة لكلّ إصلاح أو تجديد أو تعميق – أو سمّها ما شئت – للمفهوم التوحيدي العرفاني الدرزي ، الأصيل والعميق في جذوره التاريخيّة . وإلاّ فإن محاولات الإصلاح القائمة ، مهما سمت وطابت نواياها ، وازدهرت شعاراتها وشادت في ظاهر الأمر – وهي ما زالت لا تهدف في معظمها سوى هذا الظاهر الحسّي

من الأشياء ـ ستخيب الآمال وستمنى بالفشل .

وكيف يستقيم إصلاح الظاهر وتطويره إن لم ينطلق السعي من الباطن وسمطه وروحه ، أو كيف يصح للمصلحين أن يصلحوا ، وهم يتعاطون معالجة الأمر من الخارج . كمن يحاول بناء هيكل من الحجارة للصلاة ، قبل أن ترتفع في نفسه صلاة هذا الهيكل ذاته ، أو كمن يبتغي اقتناء قيثارة ثمينة وهو لا يحسن اللعب على أوتارها ليستجلي منها ألحان جنّة قلبه وخياله .

• • •

الإصلاح الحقيقي وشروط الولاية الروحيّة : وهؤلاء الذين يبتغون الإصلاح صنفان ، وكلاهما مشغوف بكلمتّي التنظيم والتجديد :

الأوّل يحاول تنظيم جماعة العقّال والنسّاك والتقاة والموحدين على مثال ما استوحى من النظام الكنسي الإكليريكي . وهو أمر غير مرغوب فيه ، ويناقض سنّة السلف الصالح . إنّما يجب أن يترك للعقّال أمر تقرير عاداتهم وطقوسهم وسيمهم وسننهم الألفيّة ، وما يرتضونه من تطوير في ذلك يقتضيه تبدل أحوال الزمان وشيوع المعرفة العلميّة .

وكل إصلاح حقيقي في هذا الباب ، يكون في العودة إلى نظام السلف الصالح والمشايخ السابقين السابقين ، ولا إكراه في الدين ، والتنظيم الطقسي إلزام لا مبرّر له بحدّ ذاته . إنّما المؤمنون هم جماعة « من الفقراء » ، في المفهوم المعنوي أو المجازي للكلمة ـ أي أنّهم تجرّدوا ما استطاعوا عن الرغبة بفائض الدنيا وبهرجة حلاها وترفّعوا عن انجذاب الجاه والمال والمجد

الخارجي وشهوة الحواس، إلاّ فيما أجازته الطريقة لهم وأذن به أدب السلوك. فهم على شاكلة المتصوفين المسلمين المتقدمين . فيجب أن تكون لهم الحرية في اتباع أفضل السبل وخير المسالك إلى ما يتطلّعون إليه من التحقق بالمعرفة الروحيّة ، والتمرّس بالفضيلة ، والتجمّل بالتقوى وهي اتّقاء في جميع الأحوال ، وهي التقيّة الحقيقيّة .

وقد تتنوّع مسالك اليوم في تفرّعاتها ، وفق حاجة العصر وتبدّل الظروف الاجتماعيّة والأزمنة ، ولكلّ منها درجات ومقامات والتزامات . فلا يجوز أن يُفرض على الموحدين ، ضمن هذا الإطار الشامل للتوحيد ، سمت واحد وتقليد واحد ، وهذا التنظيم الطقسي الذي هو أبعد ما يكون عن حقيقة المعتقد وروحه وتقليده وتوجيهه .

بل على الرئاسة الروحيّة فريضة الإرشاد والوعظ والتوجيه ، واسترشاد الأفضل من مقام الأوّلين الصالحين ومثالهم . ويجب أن تبقى الولاية الروحية الحقيقيّة للمجلّين والمتفوّقين على أقرانهم من المشايخ والعقّال والمؤمنين والسبّاقين في مجلى الحكمة والفضيلة . إنّما المعتقد الدرزي أو التوحيدي هو مسلك للتحقّق بالعرفان والولاية الروحيّة والحكمة الزاهرة ، فوق كلّ شيء .

أمّا الزعامة الروحيّة في المعنى المعروف الشائع فإنّها لا تنطبق على المفهوم التوحيدي الدرزي الأصيل . بل إنّ الزعامة الروحيّة الحقيقيّة هي نقيض الزعامة الوجاهيّة في القصد الزمني العادي المنطوي على فكرة الرئاسة والمؤسّس على السلطة والجاه .

هذه الزعامة الروحيّة الأصيلة هي اشتقاق معنوي وامتداد تاريخي

تقليدي لفكرة الإمامة ، أي الرشادة والحكمة وسلطة التوجيه والتقويم لمن تكون له ، من ذاته ومن تحقّقه وعرفانه ، مكنة التوجيه وحقّه واستحقاقه. وهي نوعان : ولاية تنظيم ورعاية للمصالح الشرعيّة والروحيّة الظاهرة للجماعة ، ولاية القسط فيما بينهم بالعدل ؛ وولاية استرشاد بالمثل الأفضل واهتداء بالولاء الأرفع ، واستئناس بالعرفان الأعلى وبالتوجّه الأصفى . والأفضل والأصح والأنسب طبعاً ، والأقرب إلى تمثيل فكرة الإمامة ، هو قيام الولايتين ووجودهما وتوحّدهما في الشخص ذاته . هكذا كان واقع المشايخ السابقين : والهداية ولاية بحد ذاتها ، تفرض نفسها ولا تُستبعد ولا تُنكر .

ويجب أن يبقى أبناء التوحيد محافظين على هذا التكريس والتهيؤ التقليدي والاجتباء الإنساني لفكرة الولاية . لأنّه ، في النهاية وفي الحقيقة ، لا ولاية على الموحدين ولا على الأنام كافةّ إلاّ للعقل الأرفع ، صلوات المهيمن عليه . « إنّها لنفوس اطمأنّت بسلام نار قدسيّتها العليا ، بجمال كمال إنسانيتها » .

العقل الأدنى والعقل الأرفع : أمّا العقل الذي نعني فليس هو العقل في المعنى العادي للكلمة ، أي هذه الوظيفة التي تمكن من القياس والمقارنة والتمييز والمحاكمة فيما بين أغراض الحواسّ ومعقولات الفكر ، وللاتصال بشؤون هذه الدنيا والتعاطي بأحوالها ، والتمكّن من معالجة ظروف العيش على تنوّعها .

إنّما العقل المقصود هو العقل الأرفع ، هذا الفيض اللطيف والصورة البسيطة النورانيّة المتجلية في كلّ حين ، وهذه الأداة الإشراقية الرفيعة

(This Supreme Organon) ، على حد تعبير بعض الحكماء الأصيلين ، والتي ترجع أحكامها ، وتعود في تقييم موازينها واستنتاج تمييزها وتحليل تجريدها وفصلها ووصلها وقطعها ، إلى الحقيقة السرمديّة ذاتها الكامنة في عين نفوسنا واختباراتها ، وتتنزّل منها .

فالعقل العادي يتوجّه إلى الخارج ، ويسترشد في منطقه باختبارات أغراض الحواس وما تعكسه من معقولات ، عن الدنيا ، في إدراكها وفي مرآة الفكر والتذكّر . وهذه الأشياء والأغراض هي في دورة التبدّل والتحوّل الدائم ، ولولا هذا التبدل والتغيّر لما كانت في الظاهر . أي أن هذا العقل العادي يستهدي بنور الدنيا واختباراتها .

أمّا العقل الأرفع فيستهدي ويستوعب بالحقائق الثابتة وبالاستطلاعات الأزليّة المشرفة ، والاختبارات والتأمّلات المتجلّية من الجوهر الكامن في غلاف العقل الظاهر ، أي عقلنا الأدنى العادي ، ككمون النار في حجره :

هذا ، على كلّ شيء الشاهد ،
هذا ، نور ذاته ،
في غلاف العقل ،
على الدوام يسطع .

(شري شنكارا شريا — « في وهج التوحيد » ، صفحة ٤)

وهذا العقل الأرفع هو في صلة واتصال دائم بهذا الجوهر الفرد الفريد ، لأنّه مدّه وامتداده ، وفيضه ونوره فينا ، لا ينفصل عنه ولا يجانبه ولا يستتر في مكاشفته لحظة ، بينما العقل العادي يتناول في

اختباراته العرض والظاهر ، هذا الذي من طبيعته وإبداعه أن يتبدّل ويتحوّل ويفنى في كلّ آن .

العقل الأرفع والولاية : ولا تكون ولاية ولا تقوم هداية ولا تستوي إمامة روحيّة أو زمنيّة إلاّ بالاسترشاد بفيض هذا النور الأوّل وتنزّلاته في بيوت قلوبنا وفي معارج هذه النفس الشريفة التي أبدعها من نوره ، كقبس منبعث من الشعلة الجوهرية السرمديّة ، لا تنفصل عنها وإلاّ ضلّت وامّحقت ولحقها العدم .

عيوب الإصلاح السطحي : وصنف آخر من المصلحين ، وبعضهم من المثقفين بثقافة العصر العادية السالكة ، يحوّمون من الخارج على الأمانة المستودعة التي خلّفتها الأجيال بين أيدي أولي التوحيد والمؤتمنين عليه ، ويدورون حول سدرة المنتهى المغلقة عليهم ، ويرتأون أو يحاولون – باسم هذه الثقافة العصريّة العامة السالكة – أن يعالجوا الموضوع ، وهم خارجون عن حلقة إدراك التوحيد وبعيدون عن مسلكه وجاهلون أو متجاهلون لمضمونه في كلّ حال .

وهذا الفريق يستوحي ما يبتغيه ويرتأيه ، من تطوير وإصلاح ، من بعض مفاهيم وأنظمة للمجتمع الحديث ومؤسّساته الدينيّة والزمنيّة . وهؤلاء لا يتنبّهون إلى أن هذا المجتمع وأربابه ونخبته الواعية أخذوا ، أكثر فأكثر ، يحاولون التخلّص من مغريات هذا النظام ومفاسده الانحلالية وآفاته وأضراره في عيش الإنسان وفي صحته وفي طباعه وخلقه وتوجيهاته وحتّى في سلالته ، وهم يستغيثون ممّا جرّته هذه الحضارة المادية المتضمّنة اختلاط القيم وفوضى الحرية الفرديّة ، والابتعاد عن الأرض وعن الطبيعة ،

وانهيار مؤسسات المجتمع الطبيعيّة ، من بلاوى عبّر عنها كتاب العالم المعروف الدكتور الكسيس كاريل بشكل خاص ، ولا أبلغ ولا أوقع من قوله :

« لأنّ الإنسان لا يستطيع اليوم أن يتّبع هذه الحضارة في الطريق الذي تتوغّل فيه ، ولأنّه ينحط في وسطها ، وقد سحره جمال علوم المادة فلم يدرك أن جسده وضميره يتبعان قواعد أكثر خفاء واستتاراً ولكنّها حتميّة هي أيضاً كحتمية سنن عالم الأفلاك ، وانّه لا يستطيع أن يخالفها دون أن يلحقه الأذى من جراء ذلك . . . فانتباه البشر ووعيهم يجب أن يتحوّل من الآلات ومن العالم الفيزيائي المادي إلى جسد الإنسان وروحه ، إلى هذه المعالجات والمسالك والشرائع الفيزيولوجيّة والروحيّة الّتي لولاها لما وجدت الآلات ، ولما وجد عالم « نيوتون واينشتين » .

« Parce que l'homme est aujourd'hui incapable de suivre la civilisation dans la voie où elle s'est engagée. Parce qu'il y degénère. Fasciné par la beauté des sciences de la matière inerte, il n'a pas compris que son corps et sa conscience suivent des lois plus obscures, mais aussi inexorables, que celles du monde sidéral. Et qu'il ne peut pas les enfreindre sans danger......

« L'attention de l'humanité doit se porter des machines et du monde physique sur le corps et l'esprit de l'homme. Sur les processus physiologiques et spirituels sans lesquels les machines et l'univers de Newton, d'Einstein n'existeraient pas. »

(*L'homme, cet Inconnu*, p. VI - VII)

تنظيم أهل العرفان في الأوّلين : ثمّ إنّ للموحّدين ، على يد بعض الخلفاء الفاطميّين وقبلهم في الأدوار السابقة من تنزّلات الحكمة عبر

التاريخ ، تنظيماً خاصّاً بهم مستمدّاً من سنن وقواعد وأنظمة ومعرفة بالروح الإنسانيّة ، أثارت جميعها دهش المؤرخين وإعجاب أساتذة التنظيم وقادة الجماعة وأولي الرأي البصير الحكيم . . . وللمثال لا أكثر نعود بالقارىء إلى التنظيم الذي أبدعه فيثاغورس ، عليه السلام ، في مؤسّسته الشهيرة ، وتنظيم جماعة « الأسينيّين » (Ésséniens) قبل الناصري بقليل ، وشرعة الانتظام في الدعوة الفاطميّة .

فلا يجوز إذن قياس الإصلاح ووزنه واعتماده بمقاييس ومعايير الحضارة الماديّة الفردية القائمة التي تهدّد الإنسان والعائلة والمجتمع والعقل بأخطر كارثة حلّت أو تحلّ به .

تنظيم الطوائف الدينيّة هو غير نظام أهل التوحيد : ويتصوّر هذا الفريق أحياناً ، كما سبق وأشرنا ، تنظيمات بعض الأديان والطوائف الأخرى لنقلها وتطبيقها ، أو استيحائها ، في أسلوب مواجهتهم بعض الأوضاع الدرزيّة المتخلّفة في الظاهر . ولكن هذا التوجّه والانجذاب ليس هو أيضاً بالحلّ السليم . ونحن نرى في حاضرنا كيف أن أضخم مؤسّسة كنسيّة مسيحيّة تنفض عنها غبار الأجيال وتكدّس التقاليد اللاحقة ، وتحاول التخلّص من بعض الأنظمة والتشكيلات الإكليريكيّة ، لتعود بالمؤسّسة إلى طبيعة الأشياء ، وما تبرزه بداهة ، أو إلى ما أبرزته أوّلاً وفي أصالتها ، من أنظمة بسيطة غير معقّدة لضبط نظام المعتقد وإشاعة وحيه وتقويم شؤون الجماعة .

دروب الإصلاح الحقيقي : إن الإصلاح الحقيقي هو في استيعاب وتفهّم التراث التوحيدي العرفاني والحضاري النابع عنه ، العميقة جذوره

في التاريخ وربّما فيما قبل التاريخ المعروف ، وفي الانصراف والانكباب على تتبّعه وتحصيله ، وفي الولوج ، إن أمكن ، في محراب شهوده الأخير ، ثمّ العودة من هذا المرتقى للنظر في شؤون المسلك وطرق إصلاحه وتقويمه باسم هذا التّرث ذاته وباستقطابه وروحه ونهجه ، على خطى المشايخ السابقين والسيد عبد الله التنوخي وأمثاله . ولا يجوز أن تعبث نزعة فردية عابرة أو نزوة متجدّدة مستكبرة بإرث الآلاف من السنين المستوضح في اختبار الإنسانيّة العارفة ، المتعاقبة أجيالها على وجه هذه الأرض ، كسلسلة ذهبيّة مشعّة من الأقطاب وذوي المنزلة منذ ألف الدنيا إلى غاية يائها .

فالإصلاح لا يقوم بالتشذيب الأعمى ولا بالزيادة أو النقصان ولا بتقليد الجديد ، أيّ جديد ، ولا بالتشويه أو التحريف والهدم ، بل بالتنمية المتوافقة والتطوير الملازم الملائم . كالشجرة الذبلة أو الذاوية ، يهدّدها اليبوس ، فلا نعالجها بجري الفأس في جذعها وأغصانها ، بل بالعودة إلى جذورها من حيث يرتقي إليها غذاء حياتها ، فنبادر هذه الأصول بالعناية والنقب والأسمدة والري ، لكي تنتعش المظلّة الخضراء من جديد ، وتنمو وتمدّ الفروع والأغصان في إشراقة الشمس ، وطلل الصبح الغافي ، ونسيم الأمسيات ، وندى الأسحار ، ولفح وهج الظهيرة ، التي منها جميعاً تستقي الأصول والفروع والأوراق تكامل دورة الغذاء في الشجرة الباسقة النامية . وإنّما التراب والماء والهواء والشمس والأثير ، كلّها عناصر تدخل في تكوين هذه الموسيقى ، الجاذبة لحواسنا ولعقولنا وبهجتنا ، والتي تؤلفها حياة أصغر الكائنات الخضرية النابتة من لأديم .

التفقّه والإصلاح : واستطراداً وتوضيحاً لضرورة المطلب وإلحاح الحاجة ، كنّا نتمنّى لو توفّرت الظروف لتلبية دعوتنا التي مضى عليها أكثر من سبع سنوات ، وأرسل عدد من الشباب المؤمنين أو من المشايخ المتقدّمين أنفسهم ، إلى بعض الجامعات الإسلاميّة الكبرى ، كالأزهر الشريف والنجف المبارك ليتلقنوا القرآن – وهو مصدر تأويلهم – ويتدارسوا الفقه والحديث وعلوم التصوّف والروحانيات على أصالتها ، على غرار خطى كبار أولياء الدروز ، وفي طليعتهم الأمير السيد عبد الله التنوخي ، والشيخ محمّد أبي هلال الفاضل ، والشيخ يوسف الكفرقوقي الخ . . . فيتمّ لهذا النفر من الموحدين ، بهذا التحصيل ، القدرة على إحياء وإعلاء علوم الدين كما يتوجّب ، وتتوفّر لهم مكنة الوعظ والإصلاح على تمامها .

• • •

ارتباط مسالك العرفان : وفي رأينا أنّه لا يمكن النظر إلى مسلك التوحيد منفصلاً ومستقلاً عن مسالك الحكمة والعرفان المتقدمة في أدوار التاريخ المعروف والمجهول ، والتي عمرت بها حياة المؤمنين الأولين الموحدين في مصر الفرعونيّة القديمة وفي الهند وإيران وبلاد التيبت وما وراء الواحات ، وفي بابل واشور ، وفي اليونان وفي جزر البحر الأبيض المتوسط وعلى انفراج شواطئه ، ثمّ بعد ذلك في الإسلام ، مروراً بالنصرانيّة الأولى وما قبلها فيما تكشّفت عنه مغاور البحر الميت في فلسطين وبالمذاهب العرفانيّة (Gnosticism) التي انتشرت في كل صقع من العالم القديم .

فالحكمة لا تنفصل ، في أي زمان أو مكان ، عن الاستطلاع الأخير للعقل ونزعته الجوهريّة إلى معرفة مصدر انبثاقه وأصل ينبوعه ومعين إبداعه . ولا ينفصل هذا المسلك التوحيدي (أي الدرزي) بشكل خاص عن التصوّف العرفاني الإسلامي والتحقّق الحنيف الأصيل الذي استقى هو ذاته ممّا سبقه في اختبار أرباب الحكمة والعرفان الأقدمين . ففي درس هذه المصادر واستطلاع كشفها ، يكمن سرّ اجتناب الخطإ في تكوين فكرة صحيحة عن المعتقد التوحيدي الدرزي .

نهج العقل والقلب هو التوحيد : ومطلب التوحيد هذا هو في منطق نهج العقل البشري وتقصّيه وسيره واستطلاعه . فالشعور (أي القلب) يطلب التوحيد والوحدة ، ولا تطيب له السعادة إلاّ إذا غمرته غبطة واحدة ، متّصلة ، عميقة ، دائمة ، لا تتبدل ولا تتغيّر .

والعقل يطلب أيضاً التوحيد والوحدة : وحدة التفسير ووحدة عقل جميع مظاهر الكون ، ولا يرتاح من قلقه الأزلي واستكشافه الأبدي إلاّ إذا حلّت فيه وحدة التفكير وانسجام الأسباب في فعلها الأوّل وكانت له نظرة واحدة منسجمة للكون .

والحبّ ذاته – حبّ العاشق والمتصوّف والشاعر والفنّان والقائد الاجتماعي والرائد السياسي – أليس هو طلب الوحدة والتوحّد مع الآخر ، مع الآخرين ؟ كأن التذكّر الذي في نفوسنا لوحدة مصدرنا وانبثاقنا ولوحدة جوهر أرواحنا – وكيف نستطيع أن نفهم بعضنا بعضاً في النطق والفكر والتصوّر لولا هذه الوحدة الكيانيّة الأولى ؟ – كأن هذا التذكّر والادّكار يهيج فينا وجد العودة من جديد إلى الواحد الأحد ، إلى عين

هذه الوحدة ذاتها ، حيث يشعّ الوعي والسلام والوجود الحقيقي .

غاية العلم هو التوحيد : والعمل البشري يطلب هو ذاته الوحدة والتوحيد وينفر بطبيعته من جوّ التبدّل والتغيّر ، ويسعى إلى تحقيق تصور ومثال من السعادة والوجود الإنسانيّين لا يتبدلان ولا يزولان .

وهؤلاء العلماء المعتكفون في مختبراتهم ، والمتأمّلون مدى الحياة في التفتيش عن حقيقة الأشياء التي تتهرّب دائماً وأبداً أمامهم في غلاف تفكّك المادة الأخير إلى أجزائها وجزئيّاتها الطاقيّة النهائية أو يتوغّلون بمسابر مجاهرهم ومراصدهم البلوريّة والإلكترونيّة في مجاهل الكون الهائل المنتشر في مدى لحيّز المكان لا نهاية له ولكنه محدود على حد تعبير اينشتين – وهم عشاق المعرفة ومتصوّفو قبسها الأخير – هؤلاء العلماء ، لا يتوقّفون عند تفسير كيفيّة صدور العناصر والمركّبات وخروج بعضها من بعض ، بل يتقصّون ، بشغف المدنف وبصيرة الملهف الجلود ، المعادلة الأخيرة الوحيدة التي تفسر بها جميع طاقات الوجود من مادية وحياتيّة ونفسيّة،وموضوعيّة وسبجكتيفيّة أي ذاتيّة فرديّة في آن واحد . إنّهم يطلبون الوحدة والتوحيد ، وكيف لا يكون ذلك ، ونهج العقل ومنطلقه هو إلى الوحدة والتوحد دائماً وأبداً : يسعى إلى تفسير المركّب بالبسيط ، والكثيف باللطيف ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، إلى أن يتصل بالبسيط واللطيف الأوحد الذي به تُفسّر وتُعلّ جميع الظواهر والأشياء .

وبدهي القول إن هذه المعادلة الأخيرة للوجود الظاهر التي تشوّق أينشتَين إلى اكتشافها وتحديدها ، قبل وفاته بقليل ، لا تعود ، في هذا المستوى الأخير ، معادلةً على الإطلاق ، لأن هذه الطاقات التي تنبثق

وتتنزّل وتتجلّى وتتفرّع من هذا المرتكز الوارئي الخلفي الأخير ، ومن عين أصالة الوجود – ولا عدم في الوجود – تضيع وتضمحلّ وتندثر وتذوب كما في ينبوعها ومصدرها وعينها ، ونقطة بروزها وكينونتها . فيتوحّد الشاهد والمشاهَد ، والناظر والمنظور إليه ، في الحقيقة النهائيّة والاختبار الأخير الذي تنتهي إليه جميع المعادلات .

اكتمال العلم بالعرفان وتوافقهما : وبعد ، يعتبون على الموحدين ويأخذون عليهم ، إن هم لم ينجذبوا ، خارجاً ونزولاً وانحرافاً وعماهة ، إلى هذه الأشباح الظاهرة في الكون الحسّي السحري المحيط بهم ، وإن هم أرجعوا بصيرتهم إلى الباطن الخفي ، وتطلّعوا ، في داخلهم وفي داخل الأشياء ، إلى حيث هبطت من نقطة الإبداع جميع هذه المبدعات المتسلسلة المتجلّية في سمط عقد النجوم وأكاليل المجرات والسُّدم وفي العوالم المجهريّة المشعّة ، الدائرة في أفلاك الخلايا والذرّات ، وفي نور سماوات نفوسهم ؟ . .

فسبحان من جعل العارفين ، في الحقلين ، والمنطلَقين ، والسفحين ، وفي الباطن والظاهر ، يتلاقون ليصدحوا على « مآذن أفئدة قلوبهم » بنداء الوحدة النابع الهادر من صميم وثنايا هذا الوجود ، ذلك النغم الأزلي الذي بعث بهم العشق والتوق في الحالتين ، والذي به وجد وكان العالم الظاهر والباطن على السواء ، وهل ينفصل أحدهما عن الآخر إلاّ في منطق المحال ؟ وسبحان من أوحى إلى النوريّ ، رضي الله عنه ، قوله العجيب : « إن الله لطّف ذاته فسمّاها حقّاً ، وكثّف ذاته فسمّاها

خلقاً » . تعالى إبداعه عن كلّ وصف وتشبيه .

• • •

الذهنية المعاصرة لمبادىء الحكمة والعرفان : إن مسالك التوحيد والحكمة والعرفان هذه – ولا عرفان بلا توحيد ولا توحيد بلا عرفان – تبرز أهمّيتها البالغة من جديد في العصر الماثل القائم ، من جرّاء تناقض الأديان وازدواجية الشرائع وتطلُّب العقل الذي يريد أن يتجرّد عن التقليد والتبعيّة والالتزام ، للتعرّف إلى حقيقة ما ورائيّة الأشياء ، فيما يعانيه الإنسان المعاصر المتمدّن من عذاب العقل ، وآلام النفس ، وفراغ القلب ، وتشتّت الفكر ، وشقاوة الطموح ، وضلالات النظريات الفلسفيّة والاجتماعيّة على اختلافها . فإذا بهذا العرفان أو التوحيد الأصيل يبرز في مواجهة الواقع ، كالمفتاح الذهبي السرّي الوحيد لتعدّي محدوديّات العلم ونظرته الأخيرة ، ولحلّ المشاكل المادية والنفسيّة والأدبيّة والروحيّة والحضاريّة التي يتخبّط فيها الإنسان المعاصر ، المتمدّن في خارجه ، ولكنّه غير المتحضّر في داخله وباطنه :

وهذا الأمر هو الذي فطن إليه كبار العلماء من فيزيائيّين وبيولوجيين ونفسيّين وأطباء ومربّين وموجّهين ، فأخذوا أكثر فأكثر ، يعودون ببصيرتهم ليستكشفوا ويتحقّقوا ما كانوا ، في سعيهم وشغفهم وإلحاحهم المثابر ، يطلبون ، فيروا ، وسط الدهش والإعجاب ، وتسبيح العقل العفوي المنطلق ، أن ما توصّل إليه أبناء العرفان والحكمة ، في كلّ شريعة ودين ، يفوق كلّ تصوّر وكلّ اكتناز ثروة وكلّ إرث حضارة أو مكنون علم أو استيعاب اختبار ونهج اختراع .

ورأوا ، ثانياً ، أن هذه الحقيقة ، التي أدركها وشاهدها العارفون ، في معراج وفي مجالي توحيدهم وشهودهم واستئناسهم ، هي يقين لا يداخله شك ولا ريب ولا ظلمة شبهة .

وتيقّنوا ، ثالثاً ، أن هذه الحقيقة المستجلية هي ذاتها لا تتباين بمواصفاتها وجوهرها عند الحكماء والعارفين والمتحققين في جميع الأدوار والعصور والمذاهب والمسالك والأديان ، لا يختلف أحد العارفين مع الآخر بشأنها ولو اختلف معراجه ، وبعد عنه في الظاهر مرتقاه ، أو تنوّع مرصده ومجهره . فسبحان العين الأولية التي تبصر بها جميع العيون . فهو « المبصر للإبصار في الأبصار » ، وحقّاً كان ذلك عليه برهاناً ودلالةً ، ومنه يقيناً ، وإليه سبيلاً ومسلكاً .

وكان يقول الحكيم الهندي شري اتماننددا تقدّست حقيقته :

« *Awake, Arise, and stop not, till the goal is reached* » is the trumpet call of Vedanta.

All religions serve human tastes and ignorantly multiply differences. But Vedantam alone serves the changeless Truth and reconciles all differences without exception.

The wise saying goes: When no two religions, mystics, yogins, scientists or philosophers agree, no two sages have ever disagreed, about the ultimate Truth. (*Spiritual Discourses*, p. 410)

« استيقظ ، قم ، ولا تتوقّف حتّى تصل إلى الهدف » هذا هو نداء نفير الفيدنتا ، أي محض التوحيد . « جميع الأديان تستجيب لأذواق البشر ، وهي تكثّر وتعدّد ، عن جهل ، الاختلافات فيما بينهم . ولكن التوحيد المحض (الفيدنتا) وحده يخدم الحقيقة التي لا تتبدّل ولا تتغير ، ويؤلّف

بين هذه الاختلافات جميعها ، ولا يشذّ عن ذلك تباين أو اختلاف .

« ويصحّ القول الرشيد إذ ذاك : حيث لا يستطيع أن يتّفق دينان وصوفيان ويوغيان وعالمان وفيلسوفان ، فما من حكيم يختلف مع حكيم آخر بشأن الحقيقة الأخيرة المطلقة » .

(« الأحاديث الروحانية » ، صفحة ٤١٠)

وهذا برهان آخر على حقّيّة وحقيقة هذا الاختبار .

• • •

التوحيد ووحدة الوجود : وفي ضوء هذا التقييم والإيضاح والاسترسال ، تبرز لنا حقيقتان بالنسبة لمفهوم التوحّد أو وحدة الوجود ، وبالنسبة للحلول أو التجسّد .

فكيف يمكن أوّلاً للمتغيّر الفاني – والفناء هو في هذا التغيّر الدائب – أن يتوحّد أو يتحد بالباقي الأزلي الأبدي – وأن يبقى – وهو الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يبدأ ولا يزول . وقديماً اتُّهم خطأ الشيخ محيي الدين بن عربي ، قدّس الله سرّه ، بوحدة الوجود ، أو بشيء من مثل ذلك . إنّما كلّ هذه التعابير هي في لغة المجاز ومعنى الدلالة وقصد الإشارة لا أكثر ، وهو القائل :

شمسُ الهوَى في النّفوس لاحتْ   فأشرَقَتْ عندَها القُلوبُ
الحبّ أشهَى إليّ ممّا   يقُولُهُ العارِفُ اللّبيبُ
يا حبّ مولايَ لا تولّ   عنّي ، فالعيشُ لا يَطيبُ
لا أنسَ يَصفو للقَلبِ إلاّ   إذا تجَلّى لَهُ الحَبيبُ

وله أيضاً هذه الأبيات المعبّرة الجميلة :

النّارُ تضرمُ في قَلبي وفي كَبدي شَوْقاً إلى نورِ ذاتِ الواحد الصّمدِ
فجُدْ عليّ بنُورِ الذّاتِ مُنفرِداً حتى أغيبَ عنِ التّوحيدِ بالأحَدِ
جادَ الإلَهُ بهِ في الحالِ فارْتسمتْ حقيقةٌ غيّبَتْ قلبي عن الجَسَدِ
فصرْتُ أشهدهُ في كلّ نازِلَةٍ عنايةً منهُ في الأدنى وفي البُعُدِ

بطلان الحلول والتجسّد : أمّا الحلول أو التجسّد ، فلا يمكن للأحد السرمدي القائم الثابت أن يحلّ أو أن يتجسّد في المتنوّع الذي من طبيعته وإبداعه التبدّل والتغيّر والزوال . هذا من منطق المحال .

التنزّل والتجلّي : ولذا نرى الموحدين يؤثرون فكرة التنزّل أو التجلّي ، ويحصل ذلك عندما المتحقّق الحكيم « يتخلّص من تلك الآدميّة ، فتفيض عليه الصفات الربّانيّة وتتجلّى فيه الأنوار الإلهيّة » . ومشهد وشهود هذه الحقيقة واختبارها لا يتم إلاّ عندما تموت هذه النفس الأنانيّة الفردية في الإنسان ، فيعود قبس الجمر ، بشكل من الأشكال ، إلى الشعلة التي انطلق منها . ألم تقل آية الحديث : « النّاس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . أو الآية القرآنيّة : « وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ » . أي على حد تعبير بعض الصوفيّين إذا امّحت هذه النفس الأنانية الفردية وماتت قبل الموت ، وهو الموت الصحيح أي فناء الفناء ، أي بداية الحياة الحقيقيّة منذ عتبة هذا الوجود الظاهر . « سئل أبو يزيد : هل يقع للعارف عن الله حجبة ؟ قال : لا ، لأن حجابه هويّته » . وكان يقول : « النّاس يقولون به وأنا أقول منه » . وسئل الشبلي : متى يكون العارف بمشهد من الحق ؟ قال :

إذا بدا الشاهد وفني الشواهد ، وذهب الحواس واضمحلّ الإحساس .
وسئل أبو يزيد البسطامي عن صفة العارف، فقال : « لون الماء لون إنائه ، إن صببته في إناء أبيض خلته أبيض ، وإن صببته في إناء أسود خلته أسود ، وكذلك الأصفر والأحمر ، وغير ذلك . يتداوله الأحوال ، وولّي الأحوال وليّه . » – كالنّاظر إلى ذاته في المرآة .

وقيل للنوريّ : بِمَ عرفت الله تعالى ؟ فقال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز لا يدلّ إلاّ على عاجز مثله ، « لمّا خلق الله العقل قال له : من أنا ؟ فسكت ، فكحّله بنور الوحدانيّة ، فقال : أنت الله » . فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلاّ بالله .

ومن أروع الآيات : « ان سمع أبو يزيد رجلاً يقول : عجبت ممّن عرف الله كيف يعصيه . فقال ، رضي الله عنه : عجبت ممّن عرف الله كيف يعبده » ، أي لا يعشقه ويفنى شهوده في معرفته وحبّه، فيضمحلّ حجاب الثنائية ، ويزول العبد ويبقى الربّ . وتكون الطاعة إذ ذاك ولاية بَدهية وطبعاً ملازماً وكرامة لا تنقطع ، يتصرّف بإرادته تعالى لا بإرادة نفسه .

وقال أبو يزيد مرّة لخادمه ووليّه : « يا أبا موسى ، إن المؤمنين بلا نفس . ثمّ قرأ الآية: « إنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ المُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ » . فمن باع نفسه فكيف تكون له نفس » . (أبو يزيد البسطامي ، صفحة ٨٤ – « شطحات الصوفية ») .

« فسبحان ذي الجلال والإكرام ، من أن تدركه العقول والأبصار ، وهو المنزّه عن الوصف والتعريف ، وسبحانه من أن يوصف أصفياؤه

دون ذواتهم ، وأولياؤه دون أنفسهم ، وتعالوا عمّا يذكر العباد في وصفهم ، وتعالى الله عمّا يصفون » .

ولا بدّ هنا من العودة إلى الإمام أبي حامد الغزالي ، رحمه الله ، والذي نتبنّاه لتوضيح القصد :

« من هنا ترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة ، واستكملوا معراجهم ، فرأوا بالمشاهدة العيانيّة أن ليس في الوجود إلاّ الله تعالى ، وأنّ « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ » ، لا أنّه يصير هالكاً في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصوّر إلاّ كذلك ، فإنّ كلّ شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأوّل الحق رؤي موجوداً لا في ذاته ولكن من الوجه الذي يلي موجده ، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكلّ شيء وجهان : وجه إلى نفسه ووجه إلى ربّه ؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله موجود . فإذن لا موجود إلاّ الله تعالى ووجهه . فإذن كلّ شيء هالك إلاّ وجهه أزلاً وأبداً . ولم يفتقر هؤلاء إلى يوم القيامة ليسمعوا نداء الباري تعالى « لِمَنِ المُلْكُ اليَوْمَ ؟ لِلهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ » . بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبداً » .
(« مشكاة الأنوار » ، صفحة ٥٥ ـ ٥٦) .

« العارفون ـ بعد العروج إلى سماء الحقيقة ـ اتفقوا على أنّهم لم يروا في الوجود إلاّ الواحد الحقّ . لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علميّاً ، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقيّاً . وانتفت عنهم الكثْرة بالكليّة واستغرقوا بالفردانيّة المحضة واستوفيت فيها عقولهم

فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبقَ فيهم متّسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً : « وهذه الحالة إذا غلبت سمّيت بالإضافة إلى صاحب الحالة « فناء » بل « فناء الفناء » : لأنّه فني عن نفسه وفني عن فنائه ، فإنّه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه . وتسمّى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً » .

(« مشكاة الأنوار » ، صفحة ٥٧ ـ ٥٨)

ويعني بالعرفان العلمي الكشف عن الحقيقة في صلة الشيخ بالمريد ، ويعني بالحال الذوقي الاستقرار في هذا الكشف والتثبّت فيه بعد أن يكون الوهم الحسّي قد زال واضمحلّ تماماً وكمالاً .

• • •

حقيقة العالم الحسّي : والحقيقة هي أن هذا الوجود الظاهر هو عالم حسّي أو عالم حواسي (Sensorial World) على حد تعبير كبار العلماء الفيزيائيّين ، إذ ان الإنسان لا يستطيع إدراك هذا الوجود الظاهر إلاّ من خلال الحواس . (راجع اينشتين وهايزنبرغ وبرتراند راسل وادنغتون وجانس وسواهم ، إذ ان هنالك اتفاقاً عامّاً على تقرير ذلك) . فنحن لا نعرف شيئاً عن حقيقة الأشياء ، بل كلّ ما ندركه هو هذه الصور الحسيّة التي تعكسها حواسنا ، والتي هي من طبيعة حواسنا وتكوينها وإبداعها لا تنفصل عنها . أمّا الشيء في حقيقته ، ووراء هذه الشاشة من الصور الحسيّة ، فإنّه يظلّ مجهولاً محجوباً لا يرتقي الإدراك إليه

ولا تتوصّل إليه المعرفة العلميّة الموضوعيّة . وحتّى هذه الذرّات أو الجزئيات الكهربائيّة التي تنفلق عنها المادة إنّما هي صور حسيّة لا أكثر ورموز يصعب ويستحيل علينا تفسير محتواها وجوهرها .

ونحن نعيش ، في الواقع وفي الحقيقة ، وسط عالم من الرموز (Symboles) تؤلّفه جميع هذه المدركات الحسيّة والمعقولات الفكريّة ، تماماً كما هو وضع كلمات اللغات وعلامات الموسيقى . وهذا الكون ، إن هو إلاّ نشيد عجيب هائل يزخر بكينونة الإبداع الدائم ، تتلقّفه عيوننا وآذاننا وحواسنا كافة بعد أن تكون هي أبدعته ، فتتأوّب أصداؤه في سماوات عقولنا من حيث يتنزّل وينصبُّ النور اللطيف العارف الذي به ندرك جميع المحسوسات والمعقولات ونعطيها الأشكال والصور والمعاني . « وليعلم الموحّدون أن المبدعات (التي تحصل) من مولانا العقل ، صلوات المهيمن عليه ، في مرآة الظاهرة الحسيّة ، هي ملزمة وفيها فيضه » .

ووراء كلّ ذلك ألف سرّ لا يرتفع عنه القناع ، ولا يتلاشى فيه الرمز ولا تشرق الدلالة إلاّ عند الكشف التحقّقي الثابت الأخير . فسبحان من أبدأنا وذرأنا من نور يقظته وفيض سعادته ومعدن جوهر وجوده .

الوجود الحسّي هو كالحلم : ويكفي التنبيه والتنويه والتشبيه بأن يكون هذا الوجود الظاهر ، بوصفه عالماً حسيّاً لا أكثر ، تماماً كعالم الحلم بالنسبة للنائم الحالم الذي يراه حقيقة ووجوداً قائماً ، وإنّما يكون كلّ ذلك من إبداع تصوير حواس حلمه . أو هذا الوجود الظاهر هو ، على حد المثال التوحيدي الفيدنتي الشهير : يرى الإنسان شكلاً ملتوياً

ومتعرّجاً في الليل البهيم فيحسبه حيّة ، فيخشاه وينتفض قليلاً إلى الوراء ، ثمّ إنّه يُمعن النظر في الشيء فيدرك — وهو تمام المعرفة — أن هذا الغرض الحسّي الذي بدا له حيّة إنّما هو حبل ممدود لا أكثر . ولكن جهله لحقيقة الأمر جعله يتصوّر الحيّة في الحبل . فأين هو وهم الحيّة إلاّ في خيال الرّائي عن خطأ ، وهل للثعبان المتصوّر وجود إلاّ في جهل الناظر إليه : « فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى » . « فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى » (سورة طه).

هذه الحقيقة الأخيرة للوجود على إطلاقه هي الّتي يسعى العارفون لكشف الغطاء عنها ، ليتبيّنوها من خلال خدعة الحواس ووهم الفكر ، فيرقون فعلاً وواقعاً « من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة » .

ونكتفي للمقابلة والمقارنة فقط بهذه النظرة العرفانيّة للوجود ولتبيان التقاء وجهيّ النظر في العلم والحكمة على السواء ما أورده العالم الشهير برتراند راسل (Bertrand Russel) في اختتام أحد الأبحاث :

« Now owing chiefly to two german physicits, Heisenberg and Schordinger, the last vestiges of the old solid atom have melted away, matter has become ghostly as anyting in a spiritualist seance.

« والآن ، وبفضل عالمين ألمانيين في الفيزياء ، هايزنبرغ وشرودنغر ، فإن البقايا الأخيرة لمفهوم الذرة السالفة الجامدة الجرمية قد اضمحلّت وتبخّرت ، والمادة أضحت شبحيّة (لا هيولانية) كأي شيء آخر في حفلة استحضار روحانيّة » .

دنيا الظلال : وفي مدى شرح هذه الكلمة للحكيم شري مهاريشي :

« Except that the wakeful state is long and the dream state is short, there is no difference between the two »

« فيما عدا أن حالة الصحو هي طويلة نسبيّـاً وحالة الحلم قصيرة ، فإنّه لا يوجد اختلاف أو فرق بين الحالتين » ، يورد أحدهم هذا التعبير المدهش للعالم الفيزيائي الدكتور ادنغتون في كتابه « طبيعة العالم الفيزيائي المادي » :

« The frank realisation that physical science is concerned with the world of shadows is one of the most significant advances.. In the world of physics we watch a shadow-graph performance of the drama of familiar life. The shadow of my elbow rests on the shadow table, as the shadow ink flows over shadow paper. »

(*The Nature of the Physical World*)

« إن التحقـّق الصريح بأن علم الفيزياء إنـّما يُعنى بعالم من الظـّلال هو أحد التقدمات العلميـّة الأكثر دلالة : في عالم الفيزياء نرقب عمليـّة الآلة المسجلة الظلّ لرواية الحياة العادية . فظلّ مرفقي يستند إلى الطاولة الظلّ ، بينما يجري الحبر الظلّ فوق الورق الظلّ » .

وقديماً قيل في الآية العرفانيـّة الكريمة : « ألم يأن لكم أن تنظروا بعين بصيرتكم وتلفظوا خراف أبصاركم » .

هذه المعرفة الحقيقيـّة الطبيعيـّة التي تتساقط عند كشفها حجب الاسم والشكل ، وصفها جلال الدين الرومي ، قدّس الله سرّه :

« تعال ، وتعرّف إلى أن حسّك وفهمك وخيالك هي كالقصبة التي يمتطيها الأولاد ،

« معرفة الإنسان الروحيـّة ترفعه إلى عل ، ومعرفة الإنسان الحسيـّة

هي عبء عليه .

« لقد قال الله : مثلهم « كَمَثَلِ الحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً » ، ثقيلة هي المعرفة التي لا يوحي هو بها .

« ولكن إن حملتها لأجل غاية غير أنانيّة ، فإن العبء يخفّ ، وستشعر بالفرح .

« كيف يمكنك أن تصبح حرّاً بدون خمرته ، أنت الذي تطمئنّ بإشارة منه ؟

« ما الذي يولد من الصفة والاسم ؟ هو الوهم . ولكن الوهم يرشد إلى طريق الحقيقة .

« هل تعرف اسماً بدون حقيقة ؟ أو هل قطفت وردة من الورود ؟

« لقد لفظتَ اسماً : اذهب وفتش عن الشيء المسمّى . القمر هو في السماء ، وليس في الماء .

« إن شئت الارتفاع إلى ما يتعدّى الاسم والحرف ، فلتكن متطهّراً تماماً ،

« وأبصر في قلبك معرفة الأنبياء كلّها ، بدون كتاب ولا علم ولا مرشد » .

العلم الطبيعي اللدنيّ والتعلّم : هذا العلم الطبيعي البدهي التنزّلي ، ونقصد به الحكمة والعرفان – ولو لم تكن الحقيقة ، أية حقيقة ، فينا فكيف يمكننا أن نعرفها ، وفعل المعرفة يتمّ في العقل أي في الداخل ، أي في الباطن لا في الخارج ، ولذا سمّي بالباطنية في المعنى الحقيقي للكلمة ،

وكلّ حقيقة هي باطنيّة – هذا العلم الطبيعي البدهي اللدنيّ ، « العلم الخامس » ، يهدف إلى معرفة جوهر الأشياء أي حقيقتها ، أمّا العلم « العلمي » ، أي علم العلماء ، علماء المادة والحياة ، فلا يستطيع – باعترافهم جميعاً – الكشف عن جوهر الأشياء والأغراض وحقيقتها ، بل يكتفي بتحليلها ووصف كيفيّة صدورها بعضها من بعض كمثل تجزئة الماء إلى عنصرين غازيين هما الأوكسيجين والهيدروجين ، وهما شيئان مجهولان في حقيقتهما وجوهرهما كالماء ذاته ، ثمّ تجزئة هذين الغازين إلى العناصر النوويّة والكهربائيّة الّتي تتكوّن منها هذه الغازات ، وهي عناصر أيضاً مجهولة منّا ومن العلماء في جوهرها وحقيقتها . وهكذا إلى ما لا نهاية . فنحن نعلم كيفيّة الأشياء ، ولكن حقيقتها وجوهر كينونتها يبقى سرّاً مغلقاً وطلسماً لا تحل رموزه وحرفاً لا يُقرأ . فسعي علم العلماء ، على حد تعبير أحد الحكماء العارفين ، هو كمن يكثر ويعدّد المجهولات في تجزئة وتقسيم وتحليل المجهول الأوّل الذي عاينه العالم وانطلق منه في القياس والتحليل . وكلّ معرفة علميّة هي في النهاية نسبيّة لأنّها لا تتمّ إلاّ بالمقارنة .

الكيفيّة والجوهر : أمّا العالم العرفاني فهو نقيض ذلك ، يقصد تبيان جوهر الشيء . وهذا ما كان يقوله هرمس الهرامسة منذ آلاف السنين ولا يزال حقيقة العلم الراهن :

« يا نفس تيقّني وخذي معرفة الأشياء بأنيّاتها وماهياتها ، ولا تحتفلي يا نفس بمعرفة كيفيّاتها وقدرها » . ويعني بكلمة تحتفلي أي لا تفرحي وتبتهجي . إنّما المعرفة الثابتة والحقيقيّة والصواب هي في معرفة جوهر

الأشياء وماهيّاتها لا كيفياتها . وتُباين الحكمة القديمة وتميّز بين العلم ، وهو العرفان ، وبين التعلّم : « واعلمي أن الإنسان لم يُخلق لمعنى من المعاني إلاّ للعلم والعمل به » .

• • •

غيبيّات العلم : عندما نتحدّث عن الغيبيّات التي تتضمّنها المعتقدات الدينيّة ، والمسالك العرفانيّة والصوفيّة ونهزأ بالمتعلّقين بها ، أو نتصوّر من وجهة سطحيّة العلم التطبيقي الدارج العادي بطلانها ، بدون تمحيص ولا تدقيق ولا إمعان في المعرفة ، يغيب عن بالنا أن العلم الحديث المتقدّم ، وفي جميع أنحاء العالم المتمدن ، قد حطّ بنا الرحال ونفذ بنا في مسيرته الأخيرة إلى موطن من الرموز والأحاجيّ يصعب على الفكر تصوّرها أو حلّها ، هي أيضاً أقرب إلى الغيبيّات الدينيّة من أية نظرة عقلانيّة عاديّة للوجود .

فهل يستطيع مثلاً أحد أن يتصوّر أن هذا العالم الفسيح اللانهائي ، إن ضغطناه في الخيال وجرّدناه من كلّ فراغ يفصل بين أجزائه وذراته وجزئياته الأخيرة ، لا يملأ نصف قمع الخيّاط الذي تستخدمه نساؤنا في أصابعهن لدفع الإبرة في الثوب .

أو هل يدرك أحدنا سر سرعة الضوء ، ولماذا هي الحدّ الأقصى لكلّ سرعة مادية في الوجود ، فلا يتمكن جرم أن يتجاوزها ؟ ولماذا تكون هذه السرعة ثابتة لا تتبدّل ولا تتغيّر (constante) بالنسبة للذي يقترب من اتجاه انبثاقها ومعين إشعاعها ، أو يبتعد عنها بسرعة عظيمة

أيضاً . فتحرُّك الشاهد بالنسبة إلى سرعة الضوء سيّان في الحالتين .

أو هل نستطيع أن نتفهّم لماذا تبطىء سرعة الضوء عندما تدخل في حاجز من المياه أو الزجاج أو سواه،تبطىء وتنقص وتعتدل وفق نوعيّة هذا الفاصل ، ثمّ يعود الضوء من تلقاء ذاته إلى سرعته السالفة الأصليّة بعد مغادرته الحاجز الفاصل الذي اخترقه ؟ أو هل يمكننا أن نتصوّر أنّه لا يوجد في عالم الأشياء المحيط خطٌ مستقيم واحد ، خارج عن نطاق تخيّل فكرنا ؛ وأن شعاع الإبصار ، لو قُدّر له أن يرجع بعد توجّهه إلى دنيا السُّدم والمجرّات والنجوم في مدى حياة الكائن البشري الناظر به ، لآب من جديد إلى العين التي انطلق منها ؟ أو كيف يكون الكون محدوداً وهو في الوقت ذاته لا نهاية له وفق تعبير اينشتين ؛ أوكيف هو منحن كريّ الشكل في تكوينه فيما يعنى به بـ La Courbature de l'Univers ?

أو هل نقدر أن نستوضح الأسباب لأعراض هي أبسط من ذلك بكثير ، كمرض السرطان الذي ينتاب أحياناً صخر الغرانيت المعروف وينتشر على شاكلة ومثال انتشاره في الإنسان والحيوان ؟ أو كيف أن بعض الفراش مثلاً تعيش ولا تأكل ، على غرار بعض الزاهدين القادرين بكرامتهم على ذلك ؟ أو أن بعض أنواع النمل ، عندما تأوي لتبيض تفرز ما لا طاقة لها مادية مخزونة فيها لأجل ذلك أو في مقابله من مادّة أغشيتها وعناصر تكوينها ، كأنّها تخلق مادّة من غير مادّة أو تحوّل طاقة عجيبة فيها إلى البيوض الفائضة عن مادتها ؟ أو كيف ندرك ألف سرّ وسرّ ينطوي عليه جريان الدم فينا وتـحرّكه وارتفاع حرارته بسرعة هائلة بعد مروره في كبدنا ، وكيف يسري التيار العصبي فيحرّك عضلاتنا ، وتتوالد أنسجتنا ،

ويصدر العقل من تلافيف دماغنا ، أو كيف تختزن الذاكرة الأشياء والحوادث الماضية ، ويبرز حدس الأعراض المقبلة علينا من المستقبل المجهول ، أو ما هو الحاضر في النهاية وما هو المستقبل . . . ونستطيع هكذا أن نورد عشرات الأمثلة العلميّة عن أسرار هذا الكون العجيب ، ممّا نعرفه ، وما لا نعرفه . . .

وهل نستدرك أن الصفر مثلاً هو من اختراع الفكر ، وكذلك سائر الأعداد ؛ وأن العلم الذي نفرض شبكات معادلاته وتصوّراته الهندسيّة والجبريّة والحسابيّة على عالم الأشياء هو من إبداع فكرنا ؛ وهو محض نظريّة ليس لها بالواقع الحقيقي اتصال وصلة ، وأنّه افتراض نسبي تمريبي يقترب إلى تفسير الواقع بالتدرّج ولا يعبّر عنه ، مهما دنا به هذا الاختبار ، بشكل كامل وشامل . وقد تنوّعت وتعدّدت العلوم والنظريات الهندسيّة ذات القياسات الأربعة والخمسة والستة إلى ما لا نهاية ، بحيث أن هذه التفاسير الشرحيّة والمعادلات لا يستطيع العقل أن يتخايلها أو يتصوّرها أو يفهمها ، بل يرتضي بتلقن نتائجها وتسجيل استنباطها ودلالتها .

وفي كلّ حال هل يدرك ، فوق ذلك ، إخواننا أن العلم لا يستطيع أن يكشف عن سبب الأشياء أو ماهيّتها وجوهرها ، إن تمكّن أحياناً من توضيح كيفيّة تسلسل الوقائع وتركيبها . والعلم في كلّ ما يذهب إليه من قياس وتحقيق ، يرتبط بالنهاية بالشخص الناظر إلى الأشياء المدروسة وبتفحّصها ، أي هو خاضع لنسبيّة ظروف هذا الشخص وموقفه ومنظاره وتكوين فكره ، أي هو خاضع لمدى وحيّز المكان والزمان .

ولذا ندور في حلقة مفرغة في تمحيص علاقة الشخص المدرك بالغرض المدروك .

أو هل يستوعب أحد من المتهجّمين على الغيبيّات قول العالم السير جايمس جانس(Sir James Jeans) حول ماهيّة الزمان والمكان ، فلا مكان بدون زمان ، وكلاهما مفهومان عقليان نسبيّان من مفاهيم فكرنا لا أكثر ، ولا وجود لهما خارج نطاق هذا الفكر وفعل إدراكه . وكانت مسالك الحكمة والعرفان قد وصلت إلى القرار ذاته منذ آلاف السنين وقبل أن يولد العلم الفيزيائي المعاصر :

« We find that space means nothing apart from our perceptions of objects, and time means nothing apart from our experiences of events. Space begins to appear as a fiction created by our own minds, an illigitimate extension to nature of a subjective conception which helps us to understand and describe the arrangements of objects seen by us; while time appears as a second fiction serving a similar purpose for the arrangements of events which happen to us . »

(*The New Background of Science*)

« إنّنا وجدنا أن مفهوم المكان لا يعني شيئاً مستقلاً ومنفصلاً عن مدركاتنا للأغراض ، وان الزمان لا يعني شيئاً مستقلاً ومنفصلاً عن اختبارنا للأحداث . . . مفهوم المكان أخذ يبدو كاختراع أو تصوّر موهوم يخلقه فكرنا ، وكامتداد وانعكاس غير مشروع على الطبيعة الخارجيّة لمفهوم شخصي ذاتي يساعدنا على أن نفهم ونصف توزّع الأغراض التي نراها وقيامها بعضها بالنسبة إلى بعض ، هذا بينما يبدو الزمان كاختراع فكري آخر يخدم غاية مقابلة لأجل توزّع الأحداث التي تحصل لنا » (المرتكز الورائي الجديد للعلم) .

ثمّ كيف ندرك أن قاعدة الحتميّة (Determinism) لم تعد صحيحة إلاّ في الظاهر الكثيف العادي ، وأنّها تبخّرت من حقل المعادلات العلميّة و « التصرّفات » التي تبدو من الذرّات وجزئيّات المادة ، حتّى ليخيّل إلينا ، على حد تعبير أحد العلماء[1] ، أن لهذه الجزئيات عقلاً وأن لها حدساً كعقلنا تماماً ، لا بل تظهر بأنّها أقدر منّا في حدس مسيرتها . وهل يفطن أحدنا أنّه ، حتّى في المستوى الكثيف المنظور ذاته لا يمكن أن يتكرّر الاختبار الكيميائي بين مادتين معيّنتين تماماً وتوافقاً كاملاً في الزمن . فما من حادث فيزيائي أو كيميائي يتكرّر هو ذاته تماماً في مساحات الدنيا الواسعة وفي أعماق حُبيبات الأثير . (راجع اختبارات بعض العلماء) . ونحن هنا أبعد ما نكون عن التاريخ وعن المؤرّخين .

عند حدود الفكر وارتطامه بصخور النسبيّة وعقبات الكيفيّة والأينيّة ، ومدارات انغلاق العلاقة بين الشخص المدرك والغرض المدروك ، ينطلق العرفان ليكمل معرفة الأشياء ويكشف عن حقائقها وماهيّاتها وجوهرها ، بأداة مستكشِفة أخرى ، أرفع وأرقى وأقرب إلى استيعاب اللطيف الباطن مكوّنها ، هي العقل الكلي أو الأرفع .

ولا نرى أفضل من هذه الأبيات للزمخشري عبرة وإشارة لمحدوديّة واقع العلم واستنباطه في تسربل بعض الأفكار المثقفة به ، والتباسه عليها في محاولتها العقيمة المحال أن تدرك بالعلم المادي القائم حقيقة الأشياء وجوهر الوجود ، فيرتدّ إليها الإدراك الفكري العلمي عاجزاً كليلاً :

---

1) Theilard de Chardın.

قلْ لمن يَفهمُ عنّي ما أقولُ	اتركِ البحثَ ، فذا شرْحٌ يَطول
أنتَ لا تَعرِفُ إيّـاكَ ولا	تدري مَن أنتَ ولا كيفَ الوُصُول
لا ولا تَدري صفاتٍ رُكّبَتْ	فيكَ حارَتْ في خَفاياها العقُول
أنتَ أكلُ الخبزِ لا تَعرفُـه	كيفَ يجري فيكَ أم كيفَ تبول
فإذا كانتْ طواياكَ الّـتي	بينَ جَنبيكَ بها أنتَ جَهُول
كيفَ تدري مَن على العرْش استوَى	لا تقل كيفَ استوَى كيفَ الوُصُول
فهوَ لا كيفَ ولا أينَ لَهُ	هو ربُّ الكيفِ ، والكيفُ يحُول

• • •

هذه الرموز والغيبيّات الّتي تتفتّح عليها نوافذ العلم المتقدّم في متاهة أغوار المادة وفي لا نهاية الكون ، دفعت بعض كبار علماء المادة والحياة في الغرب إلى دراسة مسالك العرفان القديمة في الهند والصين واليونان ومصر وسواها ، لكي يتبيّنوا منها الحقائق والنظْريات الّتي توصّل إليها مجهر العقل في ثبات تقصّيه لحقيقة جوهر الروح ، وهل تختلف هذه الحقيقة عن حقيقة جوهر العالم الظاهر المحيط ؟ فعكف مثلاً أحدهم روبرت أوبنهيمر (Robert Oppenheimer) على تصفّح كتب العرفان القديمة وتعلّم اللغة السنسكريتيّة لكي يتمكّن من العودة إلى الأصل الهندي ، وإمعان النظر في الغيبيّات والإشارات والرموز والحقائق الّتي تُبرزها مسالك الحكمة عبر العصور .

عودة الدائرة إلى نقطة البيكار : وبعد ، أيصح لنا فيما تلقّنّاه من « ألف باء » الأشياء ، أن نظلّ ننظر إلى العلم بمنظار مدركيه في نهاية

القرن الثامن عشر أو بدايات القرن التاسع عشر في أوروبا ؟ . . أوّلا يتوجّب علينا ، نحن أيضاً ، إن كنّا جادّين ومخلصين في تتبّع الكشف عن حقيقة الأشياء وحقيقة ذواتنا وحقيقة عقلنا ــ هذه الأداة الّتي بها نستجلي غوامض التكوين ــ أن نسعى على الأقل ، وعلى قدر كفاءة علمنا وقدرة فكرنا ، أن نتوغّل قليلاً ، على خطى أقدام طليعة المتوغّلين ، فنرى الأشياء والأغراض كما يجب أن نراها ، لا من خلال علوم القرن الماضي المتأخّر . وإذ ذاك يبرز لنا العرفان ــ بعد أن تقصّيناه واستكشفناه من خلال مسالك الحكمة الأخيرة ومصادرها ــ قيمة ثمينة وكسباً عقليّاً ممتعاً ، على ضوء اختبار ونظريات العلم الحديث . . . ويساعدنا العلم الحديث على استيعاب مقرّرات ونتائج هذا العرفان ذاته . . . وبذا أيضاً « تعود الدائرة إلى نقطة البيكار » . وهذا التعبير المعروف ، إن هو إلاّ تصوير سابق لنظريّة علميّة حديثة جدّاً تفسّر انبثاق الكون من الذرّة الأساسيّة الأولى ، المتكوّنة من جزئيات جميع الذرّات المتفكّكة والمتداخلة بعضها ببعض كنقطة لا ثخانة لها ولا طول ولا عرض ، ويتمّ هذا الانبثاق والتكوين كانفجار القنبلة في جميع الاتجاهات ، ثمّ بعد انقضاء دورة زمن الكون ، يعود هذا العالم فيتقلّص تدريجيّاً وينطوي في النقطة النووية الأصليّة ، وهكذا إلى ما لا نهاية .

هذا قليل من كثير نورده للإشارة والدلالة فقط على مدى توافق النهجين : نهج العلم ونهج العرفان ، في سعيهما للكشف عن أسرار وجودنا الذي لا ينفصل عنه وجود الكون ذاته ، وإنّما نحن ، وما نتضمنه من عقل وحياة ، طاقة مترفعة لهذا الوجود ذاته . وهذه الغيبيّات والرموز

والإشارات الخفيّة التي يتكشّف عنها العلم الحديث ، إن هي إلاّ ألوان أخرى من دوافع التسبيح ترتفع بنا إلى سدرة المنتهَى ، في كلّ ما ينطلق فيها عقلنا في تلك التأمّلات والتعقّلات ، كما حدث للعالم روبرت أوبنهيمر ذاته ورئيس لجنة الطاقة الذريّة وصانع أولى القنابل النوويّة ، يوم أشرف على تفجيرها في صحارى نيفادا ، فاستولت عليه دهشة الإبداع وهو ينظر إلى الشمس الاصطناعيّة الهائلة والكاسحة أنوارها للعيون تنطلق من عقالها ، ففطن لنفسه ، فإذا به يرتّل أشعار الحكيم كريشنا في نشيد المولى الشهير : « إن سطوع ألوف الشموس الطالعة في الفضاء الرحب لا يضاهي تألّق هذا الكائن القادر » .

• • •

ديمومة العرفان واستبطانه في جميع المعتقدات : على مشارف هذه المواجهة ، ومن رفعة استطلاعها وعلو كشفها ، يتيسّر لنا أن ندرك وأن نتّبع ديمومة العرفان واستمراره الباطني الظاهر خلال جميع المعتقدات والأديان ، ومنذ ولد الإنسان على وجه الأرض وتوفّرت له المشاهدة العيانيّة ، بعين البصيرة ، لما لا تدركه الأبصار ولكنه « الذي يدرك الإبصار في الأبصار » ، منذ مصر القديمة التي عمرت في الألف الثالث قبل المسيح بأمثال امحوتب (Imhotep) أو « ذي امحت به » كما ورد اسمه في بعض المخطوطات العربيّة ، عليه السلام ، الذي بنى أوّل هرم مدرّج من الحجر في مدينة هليوبوليس (Héliopolis)— مدينة الشمس — في سقّارة بالقرب من القاهرة الحديثة ، والذي شاد الهيكل الرائع المدهش فنّاً وعمارة ، الذي قصده وعاش فيه عدّة سنوات أفلاطون ، عليه السلام — وقد أطلق

اليونان فيما بعد ، على امحوتب لقب هرمس الهرامسة ، وهو ذاته إدريس القرآن ، عليه السلام ، إلى فتاحوتب (Phtahotep) وأمنحوتب بن حابو (Amenhotep fils de Hapo) وسواهم العديدين ، إلى فيثاغورس (Phytagore) الذي زار مصر وعاش أيضاً في هياكلها سنين طويلة، إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو وديموقريطس وبرميندس وايامبلي وأفلوطين على جميعهم السلام ، مروراً بجبريل النصرانيّة ويسوع ، وأخذنا نستوضح وجه الأوّل من خلال اكتشافات مغاور افوكشا (Afoksha)على البحر الميت ، وعبوراً بجبرائيل المحمّديّة وسلمان الفارسي — وفي الحالتين كان جبرائيل أي الوحي ، أو العقل الأرفع ، صلوات المهيمن عليه — ثمّ توقفاً عند بعض الصحابة والصفوة المتحقّقين الأبرار من الحكماء والعارفين المتصوّفة المسلمين — ولا تصوّف عرفاني بدون رضى وإسلام وتسليم — إلى أن تأذن ألواح المقادير مجدداً وتبزغ شمس سلمان آخر رائع عجيب ، ونعني به حمزة ابن عليّ ، سلام الله عليه . وهو ، بدون ريب ، سيّد من أسياد المسلك الحكمي التالد والطريف ، ومن أغزر وأخطر الشخصيات الفكريّة والتنظيميّة القياديّة والروحيّة التي تبرز لنا في منعطفات التاريخ .

ولمّا كنّا نقرأ له في بعض المخطوطات التي عُثر عليها أخيراً ، كنّا نشعر كأن كوّة منيرة هائلة قد فتحت لنا في مجال معرفة المجهول من الأحقاب المنصرمة ، وإنّنا نسمع زخم نداء الأجيال يتنزّل إلينا ، فنصغي ، في ذهول التسبيح وانشراح العقل وسكون القلب ، إلى ما يبدو لنا صوت هرمس ذاته وأئمة العرفان في مصر القديمة ، وإلى تعاليم فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وبعض حكماء إيران والهند السعيدة وسواهم

عليهم السلام ، في أطهر وأصفى وأسلم جدول متّصل ينقله إلينا ، كمن ينصت إلى إذاعة أسرار القرون المطويّة الأولى في تضخّم وتكثّف الصدى المتبقّي لها في بطون الأثير . ولعلّه اختبار يفيد منه العاكفون على دراسة حكمة اليونان ومصر القديمة ، والإسلام والنصرانيّة وسواها من المعتقدات الشرقيّة .

ومن أغرب ما عثرنا عليه في هذه المخطوطات صلة هذا المسلك التوحيدي بحكماء الهند والسند . وكنّا نعتقد ولا نزال أن الحكمة واحدة في كلّ مثوى وزمان لا تتجزّأ ولا تختلف في الجوهر ، لوحدة الحقيقة ووحدة الكشف عنها ، ووحدة الروح والعقل البشري .

وكنّا نعلم ارتباط الموحدين بحكماء الهند وتقديرهم إيّاهم وتنويههم ببعض هذه الوجوه المباركة السالفة المفعمة بالنزلة والتجلّي الأوّل العليّ في بعض أنحاء الهند . وكنّا خاصة تتبّعنا قصة كتاب بلوهر الحكيم ، المنتشر بين الموحّدين ، وهو من كتب وعظهم ، وإنّما هو رواية للبوذا السعيد بعد تحريف الاسم كما أوضح ذلك أحد العلماء المحقّقين في التسلسل التاريخي . وهذا الكتاب معروف في بلاد الهند أيضاً .

ولكن أسماء مثل « هاري وشيوى وبرهمان وأرهات كرما » (Hari, Shiva, Brahman, Arhat Karma) ما كانت لتَرِد في صحفهم المعروفة ، وإذا بالموحدين ، أي الدروز ، على حق فيما يعتقدون بأنّهم في هذه الديار هذا الوجه الباطن الظاهر للحكمة الإنسانيّة الشاملة .

ومن هذا المرتقى والكشف التاريخي تبيّن لنا وجه هذا الكائن العجيب الذي لم يبلغ سنّه السادسة والثلاثين من حياته الظاهرة ، وفق بعض المصادر التاريخيّة ، عندما احتجب أو غاب وفق تعبير الموحّدين ،

وكان لا يزيد عمره على السيد الناصري إلاّ ثلاث سنوات ، وكان انعكاساً رائعاً أخّاذاً لتلك الحكمة التاريخيّة الألفيّة ومظهراً لتجلّيها ونزلتها الكبرى ، ولا نبالغ إن قلنا إنّه يبدو ، من خلال كلّ ذلك ، بأنّه طود لا ترقى إليه قمم الأبصار . ويكنّى في الصحف « بالحاكم الحكيم » ، تقدّس نور علمه ، وهي التعابير ذاتها التي كانت ولا تزال ترد على لسان العارفين من قبل ومن بعد .

ولا يقدّر أحد خطورة هذا الاستكشاف لوجه تغلّفه السر أجيالاً ، إلاّ إذا قرأ بأي وجد سحيق وبأي عشق روحي متفان وبأي جلال ودلال وإشراق متضوّع ومحبّة جاذبة ساحرة يتوجّه إليه حمزة بن عليّ ، صلوات المهيمن عليه . وتتوضّح صلة حمزة بالحاكم الحكيم ، تقدّس نور علمه ، واتّصاله الوثيق به وأخذه عنه مبادىء الدعوة التوحيديّة ، وتسقط كلّ دعوى وادّعاء يحاولان الفصل والتمييز بين هذا وذاك . ثمّ يبدو لنا كأن الأقنعة الحاجبة التاريخيّة تتمزّق فجأة أمام عيوننا ، فنرى الأشياء في اتصالها التاريخي منذ أقدم العصور ، وفي صلتها العرفانيّة وتسلسلها الذهبي الروحي ، ووجهها الحكمي المستتر الملازم ، كما هي في واقع روعة تجلّيها وتشخّصها .

وتبدو ، في كلّ ذلك ، مذاهب الحكمة السريّة في مصر القديمة بأنّها مصدر جميع المسالك الروحيّة والدينيّة التوحيديّة في هذا القسم من العالم المعروف القديم ، وإنّ ما ذهب إليه بعض المؤرّخين في تأييد ذلك هو حقيقة لا تُستبعد ولا تنكر . ويبدو في كلّ ذلك أن تعاليم امحوتب الملقّب بهرمس المرامسة ، بما أوضحته من مفاهيم الإشراق والنور والتوحيد والعقل والموت والأزل ، ثورة روحيّة في تاريخ العهود القديمة ، ومنها استقت جميع المعتقدات فيما بعد .

ما قصر فيه باع فهمنا : لا تزال هنالك طبعاً أشياء غامضة واستفهامات طويلة وزوايا محتجبة ، وتساؤلات أساسيّة ، نعترف بأنّنا لم نستطع ، حتّى الساعة ، إدراكها والردّ عليها وفهم سبب قيامها ، في دراستنا لمسلك الدرزيّة التوحيدي . . . نذكر للمثل إقفال باب الدعوة ، والموقف الباطن والظاهر من بعض الشرائع المكرّمة من الموحّدين ، ولكن على غير وجه وضعها الزمني في ذلك ، وقضيّة عودة الانبثاق إلى جوهر مصدره ، أي مشكلة التحرّر الكامل أو الجزئي للإنسان ، وقضيّة عطاء الحقيقة أي الكشف الذي لا يتمّ في عرفنا إلاّ من حكيم متحقّق حيّ لمريد جادّ ومخلص ، وقد يكمن في ذلك سبب إغلاق باب الدعوة وسواها من القضايا . علّنا نهتدي في مقبل الأيّام إلى تفهّم أوسع وإلى حلول عقلانيّة ترضى عنها معرفتنا . وفي كلّ حال لا نجادل أصحاب التوحيد الدرزي فيما هم عليه ، ولا نناقضهم فيما هم يعتبرون ، حرمة لهم وصيانة لصفاء تطلّعهم وحفاظاً على كليّة إيمانهم ورفعة شوقهم ، وخشية أن نرمي الشكّ والحذر في غير موضعه وبدون مبرّر وفي غير مجال الصواب . . . وما ضرّ أبناء الكعبة المباركة – وهي في تأويلهم الإمام ، أي العقل الأرفع – إن هم ، في تطلّعهم إلى مشرق الشمس ، على شاكلة المتعبّدين في هياكل هرمس وفي مدينة هليوبوليس القديمة ، إن هم لم يتبيّنوا ، من الغزالة ، في وهج الإشراق الكاسح للأنظار ، سوى بعض أشكالها المحدودة المتجلية الظاهرة .

ونحن في كلّ ذلك نهتدي بتقصير نفوسنا عن اللحاق بالمجال البعيد . وإنّما الثابت أن الأصل واحد حيثما وجد ، كنقطة البيكار في مدار تخطيط الدائرة التامّة ؛ رحم الله من قال :

« تفكّرتُ في الأديان جدّاً محقّقاً ‏ فألفيتُها أصلاً له شعبٌ جمّا
فلا تَطلُبَنْ للمرْء ديناً فإنّه ‏ يصدّ عن الوَصل الوثيق وإنّما
يُطالبهُ أصلٌ يعبّرُ عندَهُ ‏ جميع المَعالي والمَعاني فيَفهَمَا

« يا بنيّ ، الأديان كلّها لله ، عزّ وجلّ ، شغل بكلّ دين طائفة ، لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم . فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنّه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدريّة و « القدريّة مجوس هذه الأمّة » . واعلم أن اليهودية والنصرانيّة والإسلام وغير ذلك من الأديان ، هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة ، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف » . (« أخبار الحسين بن منصور الحلاج » ، صفحة ٧٠) .

سلسلة الحكماء الذهبيّة : وكم كنّا نودّ أن يكون الصديق الكبير المرحوم الدكتور روجي غوديل، الأخ المبارك في نعمة التوجه والتسليم إلى المعلّم الحكيم، حاضراً قائماً بيننا اليوم ، وهو الذي كان يحاول ويجهد ، من خلال أبحاثه ودراساته المتعمّقة المقارنة ، أن يعثر على الصلة الخفيّة ، وهذه السلسلة الذهبيّة من الحكماء التي تربط بين حكمة اليونان القريبة نسبيّاً منّا في الزمن وحكمة المسالك السريّة في مصر الفرعونيّة وحكمة الهند الخالدة التي لا تزال تتجلّى في أروع تحقّقاتها حتى أيّامنا، هذه الحكمة التي كان له ولنا نعمة التعرّف إليها والاستيطان في بعض أبراجها .

حقيقة الحكيم : وإنّني لا أجد ، لتقريب الفهم وتمثيل الإدراك والاقتراب في التشبيه والدلالة ما أمكن من وصف حقيقة الحكيم والمتحقق العارف ، أفضل وأصوب من هذا الإعلان والتوضيح الذي جاد به أحد

كبار حكماء الهند شري اتماناندا تقدس في إشراق ذاته ونور بهائه ، فيما قاله عن الحكيم شري شنكارا (Sre Sankara) وما نسب إليه من عجائب وكرامات وانتقالات جسديّة :

The illusion of the body in you is just like the illusion of the snake in the rope. The *Jnanin* has seen his Reality to be the Truth, just as the snake is discovered in the clear light to be the rope alone. After that it would be foolish to expect him to kill that illusory snake, and to tan its skins to make a beautiful purse. Much less can you think of a Sage stooping to do wonders with a body which he never possessed, which he does not possess even now and which has never existed. It is the illusion alone that has to leave you, and not its objects - the snake or the body. When that illusion is transcended,as in the case of the *Jnanin*, no problem of the disposal of these objects arises, because on your transcending the illusion, the objects are proved never to have existed. Therefore the body of Sri Sankara was only the creation of the on-lookers' fancy, and they alone were responsible for its final disposal. They could very well plan to dispose of that body they called Sri Sankara's in any manner they liked, to the height of their ingenuity. But all these stories could never affect the Sage Sankara, since he was truth itself and had no body at all.

Thus we see that, any talk about the apparent activities of a Sage, from a purely wordly or relative angle of vision, even though it may command the greatest admiration, is often erroneous and even suicidal. So it is always wise to leave the *Jnanin* alone beyond comment, till one is able to know him as he is . And to know the *Jnanin*, one has to become a *Jnanin* oneself, and thus both become one. Then all comments cease, and Truth alone shines in its own glory. In fact there are no two *Jnanins* but only one, and to be more precise only *Jnana* or Truth itself. From this level we see that any one who dares to view a sage rather objectively, stands only in the mind's realm which is mere illusion so far as the Sage is concerned. So never ask questions about how a particular Sage lived and how he died. It is a matter for history alone and does not belong to Vedanta or to the Sage. A true life history of a Sage is impossible. Historians record history of only the body they see.

But the Sage is the changeless principle behind all bodies, and as such the Sage transcends all history.

(*Spiritual Discourses*, p. 76-77).

« إن وهم أو خدعة الجسد فيكم هو تماماً كوهم الحيّة في الحبل . إن العارف قد رأى حقيقته أو وجوده الحقيقي ، بأنّه هو الحقيقة المطلقة ، تماماً كما أنّنا نكتشف ، في وضح النور ، بأن الحيّة هي ليست إلاّ الحبل ذاته . وبعد ذلك يكون من الحماقة أن ننتظر من العارف أن يقتل هذه الحيّة الوهميّة وأن يدبغ جلدها ، وأن يصنع منه جزداناً جميلاً . وأبعد من كلّ هذا أن تتصوّروا وأن تفكروا أن يتنزل حكيم وينخفض لكي يصنع كرامات وعجائب بواسطة جسد لم يملكه أبداً ولا يمتلكه حتّى في الحاضر ولم يكن موجوداً أبداً في أيّ حال . هو الوهم وحده الذي يجب أن يغادركم ويزول منكم ، لا أغراض هذا الوهم الخادع . وعندما تتعدّون هذا الوهم ، كما هي حال العارف ، لن تواجهكم أية معضلة تتعلّق بالتصرّف بهذه الأغراض ، لأنّكم عندما تتعدّون هذا الوهم ، تنجلي الأغراض – ومنها الجسد – بأنّها ليس لها أبداً أي وجود . إذن كان جسد شري شنكارا من إبداع خيال وتصور المتطلعين إليه ، وإنّهم وحدهم المسؤولون عن تدبّر هذا الجسد وعن التصرّف الأخير به . إنّه كان باستطاعتهم ، بكل يسرة ، أن يتصرّفوا بهذا الجسد الذي يسمّونه جسد شرى شنكارا بأية طريقة يرغبون ويودّون ، إلى أقصى ما تتفتّق عنه مهارتهم . ولكن جميع هذه القصص والشؤون ما كان أبداً بإمكانها أن تؤثّر بالحكيم شنكارا ، حيث إنّه كان الحقيقة ذاتها .

« هكذا نرى أن كلّ كلام عن نشاطات الحكيم الظاهرة ، من

مستوى المواجهة الزمنيّة ، أو من زاوية النظرة النسبيّة للأشياء ، حتّى ولو كان ذلك يوجب الإعجاب العظيم ، هو معظم الأحيان خاطىء وشرك للضلال والمتاهة . وإذن يكون دائماً من الحكمة والتعقّل أن نترك الحكيم وشأنه فيما يتعدّى كلّ وصف أو شرح ، إلى أن يصبح في قدرتنا أن نعرفه كما هو . ولكي نعرف العارف ، على المرء أن يصبح ذاته عارفاً ، وهكذا كلاهما يصبحان واحداً . إذ ذاك جميع الأوصاف والشروح تبطل وتسقط ، والحقيقة وحدها تسطع في مجدها وجلالها الذاتي . وفي الواقع لا يوجد عارفان بل عارف واحد فقط ، ولكي نكون على نصيب أوفر من الدقة لا توجد إلاّ المعرفة ، إلاّ الحقّ أو الحقيقة ذاتها .

« من هذا المستوى نرى أن كلّ من يتجرّأ أن ينظر إلى الحكيم من الوجهة الموضوعيّة الغرضيّة ، يفعل ذلك وهو مقيم في عالم الفكر الذي هو خرافة وهم بالنسبة للحكيم . إذن لا تسألوا أبداً كيف عاش هذا الحكيم أو ذاك ، وكيف مات . هذه الشؤون هي مادة للتاريخ فقط ، ولا علاقة لها بالفيدنتا (محض التوحيد) أو بالحكيم . إن قصة حقيقية تروى لحياة الحكيم هي أمر مستحيل . المؤرّخون يؤلّفون فقط تاريخ الجسد الذي يرونه ، ولكن الحكيم هو العنصر والأصل الذي لا يتبدّل ولا يتغيّر ولا يزول فيما وراء جميع الأجساد ، وهو بوصفه كذلك يتعدّى التاريخ كلّه » .

ولعل في ذلك شرحاً أو محاولة تفسير لما يذهب إليه الموحّدون من تنزيه وتجريد وتوحيد .

توافق الدين والعرفان وتلازمهما : ونرى لزاماً علينا . في نهاية هذه الكلمة، أن نوضح تثبّتنا ويقيننا، أقوى فأقوى، من أن الدين والعرفان الذي يبطنه ويتضمّنه هذا الدين في طرق الموحدين ومسالك الحكماء والعارفين يتوافقان ويتكاملان دائماً وأبداً في جميع الأمكنة وعبر العصور . وهما من معين الوحي ذاته ، أو الدين وجه منعكس ، في معتقد العامة وفي الشريعة ، من ذاك العرفان الأصيل ، على قدر ما تستوعبه توجـّهات العقول وبصائر القلوب . ولا يتمّ في الظاهر عرفان إلاّ بالاستناد والارتكاز إلى محتوى كتب الشريعة الظاهر والباطن منها ، وفي الحفاظ على سننها وفروضها وتكاليفها المعنويّة ، وحتى الظاهرة منها – لكي يتوافق نهج التصرّف والتفكير والعاطفة مع واقع الصدق الداخلي . ولا توحيد بدون الصدق . وحتى التكاليف الجسديّة الظاهرة يصحّ ممارستها ويتوجّب معنويّاً ذلك ، لكي لا يكون الإنسان في ذلك على الأقل موضع اتهام أو شبهة أو مثلاً سيئاً بالنسبة للآخرين وللمؤمنين وغير المؤمنين .

والويل ثمّ الويل للدّين أو الشريعة الذي ينفصل عن عرفانه في نهج تحقّق أوليائه وتطهّرهم ، لأنّه يصبح حرفاً ميتاً بلا روح ، وآية جامدة بلا حياة ، وطقساً بلا معنى ، وصلاة بلا قبلة . ولا تتضوّع الشريعة ولا يفوح عبق الدين بعرار أزهاره المتكاملة في أمسيات دروب العناية إلاّ إذا انطلق من صميمه العرفان ليحقّق ، منذ هذه الأرض ومن انطلاق دفء العيش فيها ، الكشف الجوهري والشهود العياني الكياني الأخير ، حيث تتلاقى الألف ببائها ويعود القصد إلى القاصد والنظرة إلى الناظر إليه .

فسبحان من جعل الرسل والأنبياء موضع سرّه ومقام استتار أمانته وأداة نشر هدايته ، وأئمّة تنظيم شؤون جماعته ، والقيمين بالقسط

فيما بينهم ، وعلى تتميم السنّة الملائمة الفاضلة ، وتنفيذ مضامين الشريعة وما تعلو به من صدق وأخوّة ومشاركة وطهر ورحمة واستقامة وأمانة ، وجعل المتحقّقين الحكماء سرُجاً منيرة في سماء ظلمة الفكر وجهل كثافة الجسد ومتاهة حجب الحواس ، نشهد من خلال شفافية كثافتهم وضياء وجوههم وبهاء تصرّفهم ونورانيّة كشفهم ، الحقيقة الأزليّة التي تقطن في عين أعماق أفئدتنا من حيث تتنزّل نفخة الحياة ، فنراهم ببصيرتنا العقليّة وببصائرنا الشحميّة ، من الداخل ومن الخارج في آن واحد ، وعلى التمام كمن ينظر إلى عمود نور ونار متوهّج ، أو كمن يرى ذاته الجوهريّة – بعد فناء فناء ذاته الظاهرة الفرديّة – في مرآة كينونة ذاته وفي نعيم وجدانه . . . « فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ » .

وسلام على صفوة المرسلين – وكلّ رسالة تمّمت ما جاءت به التي سبقتها – الذي جعل هذا النهر العامر بالإشراق والحكمة والعرفان يقوم في حمى إسلامه ، وكأنّهم كواكب منيرة تسبح في أفلاك سماء مقادير الروح .

وقد يجيبنا صاحب الرسالة ، صلّى الله عليه وسلّم ، إنّما العجب والدهش أن لا يلبّي أبناؤنا نداء هذه الألوف المؤلفة من كبار الحكماء والعارفين والزهاد والأولياء والمتحقّقين الذين زخرت بهم الأجيال السالفة ، فيرفعوا من جديد سرُج المعرفة الحقيقيّة ومنائر الفضيلة واليقين في عالم غزته المادة ، وكادت تهلكه وتفنيه من الداخل ، قبل أن تتقوّض أركانه الكثيفة فتنهار بعد غيبة هيكلها اللطيف عنها . وإنّما حقيقة الوجود أن لا وجود لغير الموجود حقّاً . . .

ولا نجد لاختتام هذه اللمحة ، ونحن إنّما نملأ كوباً صغيراً من

شراب راح العارفين ، ونغرف إبريقاً من نهر شهودهم وفيض فرحهم ، أروع من هذه الآية ، عرفانيّة وقرآنيّة على التوالي :

« إن مولاكم جعل لكلٍّ سبيلاً إليه في نفسه ومن نفسه ، ولذلك اختلفت عقيدة كلّ نفس كما اختلفت الأهواء والأرباب ، وعين حقيقتها هي الصور للمعبود الواحد في مرآته . ولكن مولاكم الحكيم قد نزّهكم عن تعدّد تلك الصور في توحيد ذاته ، وجعلكم أمّة واحدة ، ولذلك أبدعكم ، فسيروا ولا تتفرّقوا شيعاً ، وأنتم تنظرون يا أيّها الذين وحّدوا ذواتهم في أنفاسهم » .

« اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ، المِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ ، زَيْتُونَةٍ ، لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ، نُورٌ عَلَى نُورٍ ، يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ، وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ، وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » .

قدّس الله سرّ جلال الدين الرومي في مناجاته للمطلق ، نردّدها مؤمنين موحّدين ، وإنّما التحقّق إشراف دائم على الرضى والتسليم :

« نحن ووجودنا عدم ، أنت هو المطلق المتجلّي في صفة الفناء .

« هذا الذي يحرّكنا هو عطاؤك : وجودنا هو من خلقك .

« أنت الذي أظهرت جمال وجودك في العدم ، بعد أن سببت بأن يقع (هذا العدم) في عشق ذاتك .

« لا تجرّدنا من نعيم رحمتك ، لا تسلبنا فاكهتك وخمرك وكأس خمرك .

« ولكن إن أخذتها فمن الذي يسألك ؟ هل الصورة تعترض على المصوّر ؟

« لا تنظر إلينا بل انظر إلى عطفك المحبّ وإلى كرمك .

« لم نكن ، ولم يكن مطلب منّا . ولكن نعمتك سمعت صلاتنا الصامتة فنادتنا إلى الوجود » .

وبهذا يتمّ معراجنا في تخيّل شهود العارفين ويتوضّح وصف الآية :
« إنّهم أهل التحقيق ، رجال الأعراف ، شهداء الدين ، سادة الأمم » . وكيف لا يكون ذلك ، و « الله قبلة الدنيا والنيّة قبلة القلب » (سهل التّستري) .

كمال جنبلاط

المختارة في ٦ تشرين الثاني ، ١٩٦٥

توطئة

إن معتقد التوحيد – أي الدرزية – هو مسلك للمعرفة الأخيرة ، أي الكشف عن حقيقة الوجود لمن طلب واستحق أن يرتقي إلى هذا المطلب الشريف ، الصعب المنال . وهو مسلك للعرفان استبطنته كل شريعة على مرّ العصور ، لأنّه يتعلّق بالخاصة المتطهّرين ، ويتوجّه إليهم وينفردون ويختصون به ، بينما الدين أو الشريعة ، في المفهوم العادي ، تشمل عامة الأفهام وتتّسع لجميع المؤمنين .

هكذا كان شأن الفلسفة اليونانيّة القديمة وسبل العرفان فيها من المندرجين في حياة مريدي طرقها السرية ، وأشهرها هيكل دلف (Delphe) المعروف ، وسائر الطرق العرفانيّة في جزر اليونان وكريت ومصر وبابل والبحر الأبيض المتوسط . وهذا كان شأن فيثاغورس وجماعته وسقراط وأفلاطون وتلامذتهم ، عليهم السلام جميعاً . وعلى هذا النهج توافقوا واعتمدوا . وقد عمرت مصر الفرعونيّة القديمة وازدهرت بمسالك التوحيد السرّية وسط الشرائع المسيطرة والمتبدلة مكاناً وزمناً ، وبمثل هذا الاستبطان تمسّك أصحاب هرمس الهرامسة ، عليه السلام ، وأتباع تعاليمه . وكذلك كان حال الطرق والمذاهب الصوفية في الإسلام ولا يزال ، كما هو شأن بعض الجماعات الروحيّة في المسيحيّة ذاتها (كجمعية الصليب الوردي وسواها) ، وجماعات فيثاغورس في الغرب والتيوزوفيين ، وما هو معروف ومشهور عن مسالك للتطهير والمعرفة الأخيرة في الهند والصين وسائر بلدان إيران والشرق الأوسط والأقصى .

ومصدر هذا الاستبطان ، إلاّ لمن كان بطلبه مخلصاً جادّاً ، ومستحقـاً شروط الكشف ، هو :

أوّلاً – إن عامة النّاس لا يهتمون ، عادة ، فيما يعود لحقائق الوجود الأخير ، ولا يجذبهم هذا الاستعلاء في معراج معرفة البشرية والألوهية ، ولا تستهويهم هذه التجربة في مجال الانفتاح على أسرار هذا الوجود . تماماً كما أن غلبة النّاس الساحقة لا يعنون بمعرفة نظريات العلم الأخيرة وما تكشفه من حقائق بسيطة وعناصر عجيبة واستطرادات واعتمالات ، يقف العقل في موازاتها في الدهش والإعجاب أحياناً ، وفي الذهول والتسبيح دائماً وأبداً . وذلك لسبب بسيط : هو أن مواهب الأفهام تختلف وتتميّز في إدراكها ، وأذواق القوم تتنوّع في الرغبة والطلب ، ولأنـهم ، في معظم ظروفهم ، يحجبهم ، عن استقصاء الحق الأخير في كلّ شيء ، ما هم عليه من استقطاب داخلي أو انجذاب خارجي .

ثانياً – لأن مسلك العرفان ، في كلّ شريعة وفي كلّ بلد وفي كلّ دين ، عبر العصور ، يتباين ، من حيث الانطلاق والاعتماد ، مع نهج الشريعة المعروف . فالأوّل يعتمد المعرفة والكشف الأخير عنها ، والثاني يعتمد الإيمان . فالأوّل يستند إلى العقل الأرفع ، والثاني يرتفع بجناحي القلب والعمل . ومن لم يصحّ له الارتقاء إلى مرتبة المعرفة ، فيجب أن يبقى في حمى الإيمان ، وفي صيانة مبادئه وطقوسه ، ضنّاً بمصلحة المؤمن الحقيقية ، وحفاظاً على حرّيته في الاختيار ، واحتراماً لما توجّه إليه في قدرة استيعابه . وإنّما العبادة على قدر رفعة العقول ، وقابلية الأفهام ، وانفتاح القلوب لآلاء نعمة التعبّد والقربى . فمن لا يؤمن بادىء ذي بدء وفي أوّل المطاف وقبل الولوج من الباب العسير ، فكيف يستطيع المطالبة بضرورة كشف معرفة اليقين ؟

ثالثاً – لقد اتّفق الجميع ، منذ أقدم العصور ، على إبقاء هذه المسالك العرفانيّة بعيدة عن نظر الجهلة والمتطفلين ، وحتى عن العلماء – في المعنى الزمني للكلمة – والمتفقهين ، خوفاً من تشويهها وضياع حرمتها . وانكشاف معانيها ودلالاتها على غير جدوى لمن لم تتحرّك به نسائم الروح في طلب هديها . وبهذا أفتى إمام الإسلام الأكبر ، الشيخ أبو حامد الغزالي ، في جوابه على أحد السائلين : « ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعباً . تنخفض ، دون أعاليه ، أعين الناظرين ، وقرعت باباً مغلقاً لا يفتح إلاّ للعلماء الراسخين . ثمّ ليس كلّ سر يكشف ويفشى ، ولا كلّ حقيقة تعرض وتجلى ، بل صدور الأحرار قبور الأسرار » .

ويضيف الإمام الغزالي مستشهداً : « لقد قال بعض العارفين : إفشاء سر الربوبيّة كفر . بل قال سيّد الأوّلين والآخرين (محمد) ، صلّى الله عليه : « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلاّ العلماء بالله . فإذا نطقوا به لم ينكره إلاّ أهل الغرّة بالله ، ومهما كثر أهل الاغترار وجب حفظ الأسرار على وجه الإسرار » . (« مشكاة الأنوار » ، صفحة ٣٩ – ٤٠ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٦٤) .

وقد ورد في الآية القرآنية الكريمة قوله تعالى : « وَلاَ يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ اللهُ ، وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا » . أي أن الراسخين في العلم الظاهر لا يعلمون تأويله .

وأوّل ما يؤخذ على مؤلّف كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » الأستاذ عبد الله النجّار أنّه لم يدرك أن السرّية في مسلك التوحيد هي نهج أساسي ومسلك عرفاني أصيل ، وليست تقيّة في المعنى والقصد العادي الشائع للاتقاء والاستتار من المكروه ومجانبة الانتقاد ، ومسلك التوحيد لا يشتمل إلاّ على كلّ ما يرفع ويرقى بالإنسان في معراج السموّ والصفاء واليقظة المستعلية والتنزيه والتجريد : « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ » .

ويبرز هذا الوجه المستعلي التجريدي للدرزيّة في التسمية التي عُرفت بها منذ القديم ، أي معتقد التوحيد ، وإنّما الدرزية اسم مستعار لاحق لمسلك التوحيد ذاته ؛ وإن المؤمنين من الدروز يعرّفون أنفسهم ويُعرفون « بالموحّدين الموحّدين » ، و « أبناء اليقين » أو « أبناء التوحيد واليقين » أو « أبناء المعرفة واليقين » أو « بالأعراف » على شاكلة مسالك العرفان والتوحيد في الأوّلين والآخرين .

ومن شاء التعرّف إلى مسلك التوحيد ، فيجب عليه أن يعود إلى مصادره الأولى وينابيعه الروحيّة المباركة ، في مراحل تطوّر البشرية ، في مختلف أدوارها ، منذ فجر بداية القدم ، وأن يستوعب أصولها وفروعها ، ولا يتوقّف عند مرحلة من تنشئتها واستمرارها . وإلاّ ساء فهمه ، وقصر باع إدراكه ، وظهر بمظهر العارف في موضع الجاهل ، وتشوّه بين يديه مفهوم محض التوحيد والعرفان في جميع الأمكنة والأزمان .

« وتلبية نداء العلم وفتح الباب على مصراعيه » كما يشير الأستاذ عبد الله النجّار ، لا يقوم ولا يجوز إلاّ لأصحاب البيت الحقيقيين ، وهم أولى بذلك من المستطلعين غير المؤمنين الذين ينظرون إلى هذا المسلك من الخارج لا من الداخل ، كمن يبتغي وصف الدار ، وهو يلحظها من بعيد ، أو كمن يريد التحدث عن أغوار البحار ويكتفي بلمس مائها الأُجاج . وهذا الكشف لا يكون للاستطلاع الكيفي ، الظاهري ، بل للمعرفة الحقيقيّة وللتحقق بمجالي هذا العرفان ، ولا يصح ذلك إلاّ لمن سعى إليه وجدّ في طلبه والاحتساب به والتدرّج بمقاماته ومراتبه ، واستحقّ ذلك بالابتعاد عن الخطيئة والأذى ، وتسربل بفضيلة التواضع والصفاء .

ونأسف على أن يكون المؤلّف الكريم الاستاذ عبد الله النجّار يريد أن يكون هذا الكشف على يديه « ولو كره المطمئنون خلف جدرانه » . كمن يبتغي قسراً ما لم يتوفّر له تقرّباً واستئناساً وشفاعة وتفهّماً متواضعاً ويسراً .

كما نجل المشايخ الأتقياء وأرباب الأفهام العارفة وحفَظة التوحيد من استساغة « تكرار الرسائل واجترارها » ، ومن عدم تكلّفهم « عناء فهمها واستجلاء غوامضها وفك رموزها » . وإن غير المؤمن بمحتواها أجدر بهذا الإمساك عنها والتعامي عن مجالي إدراكها واستساغتها . أما هذه « الصحائف المهلهلة » التي تتضمن مسلك التوحيد ، على حد تعبير المؤلّف ، فنأمل ألاّ يكون المرمى في التعبير يعكس قصد المؤلّف في التفكير والتقدير . وعلى كلّ حال ، فإن في مثل هذه التعابير إساءة بالغة لا يجوز صدورها في مجال البحث الموضوعي ، والشرح العلمي المجرّد . وكيف يكون من هو « غير مستكتَم » على الحكمة « ولا مؤتمن عليها » « أصدق في حقها وآمن لذمامها من أولئك الملتحفين بها ، على حد تعبير المؤلّف ، المتزمّلين بكتمانها ، الحابسين لها عن النور ، إن لم أقل وائديها » (ص ١٠) . وفي كلّ ما ورد في هذا الفصل تهجُّم لا يليق بأرباب الحكمة والمؤتمنين الحقيقيين عليها والمستودعين معارفها وأسرارها .

أمّا قول المؤلّف الكريم بأنّه قد « بسط أمام النّاس فلسفة هذا المبدإ ، وأعلن أسراره » في كتابه ، فهو اعتقاد شخصي لا نشاركه إيّاه ، لأنّه اكتفى ببعض القشور والتفصيل ، ولم ينفذ ببصيرته إلى الجوهر ، وعانَى فيما أورده من التأويل الخاطىء والأحكام المستعجلة والتحريف في النصوص والوقائع والجهل لبعض الموارد ، ممّا جعل كتابه يبرز في حلّة تشوّه حقيقة المعلوم الشريف . وأية « خدمة جليلة لأبناء المذهب » يؤديها ، عندما يتوجّه إلى كبارهم وعقّالهم وأوليائهم وعنوان رفعتهم وعرفانهم بمثل ما يتوجّه إليهم من كلام مبطن وتعريض مؤذ واستثارة غير محمودة ؟ ولا ضرورة لكلّ هذا ، وكان بإمكانه أن يقول ما قاله بقالب من الرويّة والاحترام والاتّزان ، دون الانزلاق في هوى النقد الجارح والتعريض .

إنّنا لا ننكر أن من حق التابعين للمذهب والمنضوين تحت كنف وحدانيته ، لا بل من واجبهم ، أيّاً كانوا ، أن يتعرّفوا إلى بعض المبادىء والأسس العامة البدهيّة التي يقوم عليها هذا المسلك الشريف ، على قدر ما تستلزم حاجة الوعظ والتقويم الخلقي والتثقيف السليم . ولكنْ ، بين ذلك وبين كشف الحقائق الأخيرة وعرض المعلومات المكتنزة في اختبار المؤتمنين الصدّيقين، عبر الأجيال، وتجلّيها في تأملاتهم وتعبداتهم ومناجاتهم وشهودهم ، فارق كبير وفاصل بعيد وشأن خطير : فهناك ما يجوز عرضه واستئناس أبناء المذهب عامّة به وتوجههم إليه ، ويبقى ما لا يجوز الكشف عنه إلاّ للمندرجين في سلك التوحيد ، الطالبين لمعرفة حقيقته وجوهره المكنون ، المستحقين للتقدم من مجالي القربَى الإلهيّة والإشراق ، لا من يقصدون عرض الجواهر في أزقة الباعة وفي أسواق العطّارين .

وهذا الوعظ الحقيقي المكتوب ، وهذا العرض البدهي البسيط الذي يجب أن نتوجّه إليه، ويقوم به أربابه، ولا يحجبه أرباب الدين عن طلاّبه ومريديه ، هو غير ما أقدم عليه صاحب كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » . ولا يفوتنا في هذه العجالة أن ننوّه إلى بعض ما جاء في الكتاب من إيضاحات مفيدة واستطرادات مقبولة .

بهذه التوطئة الصغيرة لكتاب الصديق الدكتور سامي مكارم نلتزم لعرض ما جاء في كتاب الأستاذ النجّار من أخطاء وتشويه وتحريف وإساءات وبسط للحقائق في غير مجالها ، في معرض ما جاء به من أمور قد اطّلع عليها فأدّاها بأمانة ، ولو كان أحياناً لا يحلّ ذلك إلاّ للسالكين .

وإنّنا نكتفي ، في هذه التوطئة ، بإبراز بعض نواحي الخطإ التي وقع فيها مؤلّف كتاب « مذهب الدروز والتوحيد» على سبيل الإشارة:

١ ــ أبرز هذه الأخطاء التاريخيّة التفريق بين دعوة الإمام حمزة بن علي

ومولانا الحاكم بأمر الله . في محاولة لقطع صلة الموحدين أي الدروز بالإسلام، وهو أمر لا يرتضيه الموحدون لأنفسهم ولمعتقدهم . وإنّما يعتبرون أنفسهم « وديعة الإسلام » ، وقد حشر جميع الموحدين به بعد انقضاء فترة الشريعة العيسوية وظهور الإسلام ، كما قال الأمير السيد جمال الدين عبد الله التنوخي . وهم يعتبرون القرآن المستند الرئيسي لمصادرهم الروحية ووحيهم وتأمّلهم ، كما يعتبرون الإنجيل والتوراة من الكتب المقدسة . وإن تسميتهم بالفقراء والعارفين تسجمهم في مسالك العرفان الإسلامية الكبرى في هذا الدور من الزمن . وهم من الفرقة التي أشار إليها الإمام أبو حامد الغزالي حجة الإسلام ، بعد أن أمعن في تصنيف المحجوبين بظلمة نفوسهم والمحجوبين بمحض الأنوار في قوله : « وإنّما الواصلون صنف رابع تجلّى لهم أيضاً أن هذا « المطاع » موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر لا يحتمل هذا الكتاب كشفه : وإن نسبة هذا « المطاع » نسبة الشمس في الأنوار . فتوجهوا من الذي يحرك السماوات ومن الذي يحرك الجرم الأقصى ومن الذي أمر بتحريكها إلى الذي فطر السماوات وفطر الجرم الأقصى وفطر الآمر بتحريكها ، فوصلوا إلى موجود منزّه عن كلّ ما أدركه بصر من قبلهم ، فأحرقت سبحات وجهه الأوّل الأعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم ، فإذ وجدوه مقدّساً منزّهاً عن جميع ما وصفناه من قبل . » (« مشكاة الأنوار » ، صفحة ٩١ — ٩٢) .

وإنّما الموحدون ، أي الدروز ، هم من المسلمين الحقيقيين والأوّلين .

ولذا يبدو مستغرباً ما ورد على لسان المؤلّف الكريم من اتّهامات ومغالطات وتشويه لحقيقة معتقدهم لا يرتضيها الموحدون في حال من الأحوال ، نذكر على سبيل المثل لا الحصر :

أ — تصوير المؤلّف لنظرية له محض شخصيّة في اتصال العلّة

والمعلول والتالي والسابق إلخ ... بما « يقرب – على حد تعبيره – إلى الأذهان أمثال نظرية الثالوث وما شابهها » (صفحة ٣٥) وهذا التأويل الخاطىء والتفسير الاعتباطي قد يدفعان بالمستطلع أن يطابقهما على وصف انبثاق العقل الأرفع من نوره الجوهري الأزلي تعالى ، وهو أمر لا يقرّه أحد من المشايخ الموحدين ، وينكرون على صاحبه هذا التداخل والاشتراك والإشراك . ومسلك التوحيد يتنكر لكلّ ازدواجية ولكلّ مشاركة أو إشراك أو ثالوث سوى وجه الأحد المنفرد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤاً أحد مدى الأزل ومدى الأبد .

ب – ويقع المؤلّف في تأثّر انجذابه إلى تفسيره وتأويله ، فيما يورده : « إن الحاكم بمثابة الأب لحمزة كما كان الله بمثابة الأب للمسيح » (صفحة ١٣١) . وهو لا يدرك أن نظرية الثالوث في جذورها الإغريقية والمصرية القديمة والهندية وسواها ، والتي تتنافى مع التصوّر اللاحق والنظرية القائمة الماثلة في بعض الأديان ، إنّما جاء بها الأتباع والأنصار فيما بعد الرسالة الإنجيلية . وهذا القياس من الأبوّة الذي قد يصحّ مجازاً وتشبيهاً ساذجاً وعند ذوي العقول المنحسرة بالنسبة لجميع الكائنات ، من حيث أنّه هو الذي فطر السماوات والأرض ، يستنكره ويشجبه الموحدون (الدروز)، ويعتبرونه خروجاً عن مسلك التوحيد .

فإذا كان الكون ، بما فيه من وجود ظاهر وباطن، وسفلي وعلوي، وكثيف ولطيف ، وحسي وعقلي قد أُبدع وصُنع من نوره تعالى ومن فيض إرادته وأنسه وحنانه ، فإنّه ، تعالى عن كلّ ما يُنسب إليه ، لا يشاركه ولا يقاسمه ولا يجاوره في جلاله وأحديته شريك ولا قرين ولا مثيل ولا معادل ولا أصل ولا فرع ولا استعارة، أو مجاز وجود لغيره، ولا استنابة ، أو إضافة وجود إليه . وهل تستقيم الظلمة في وهج النور

الأوّلي السرمدي الساطع ، أو هل تستطيع الأنوار المنعكسة والمشعة من لدنه ألاّ تمّحي وتفنى وتزول في النور الأحدي ذاته . فهو تعالى لا شخص ولا روح ولا شيء ، ولا جوهر ولا عَرَض ولا فكر ولا جسم ولا وجود ولا عدم ، ولا عنصر ، ولا كثيف ولا لطيف ، ولا نور ولا ظلمة ، ولا جزء ولا كلّ ، ولا علوي ولا سفلي ، ولا قائم ولا حاضر ، ولا ماض ولا مقبل ، ولا كبير ولا صغير ، ولا قريب ولا بعيد ، ولا أيّة صفة تضمنتها اللغات والكلمات أو تصورتها وتخيلتها الأفهام . فهو منزّه يتعدّى جميع الصفات التي يدركها البشر بحواسهم وبعقولهم وبمشاعر قلوبهم . بل كل ما يقال عنه مجاز ودلالة . بل لا وجود إلاّ له وحده في أحديته التي تتعدّى عدم وجودنا والوجود كما نتصورها في حلم الخليقة المنبثق من بهائه وفيضه . وإنّما المتحققون يرونه في كلّ ما يتوجّهون إليه : « وَلِلهِ المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ ، فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ . إنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ » .

وقد أشار إلى هذا التنزيه المحض ، حتى عن الوحدانية والأحدية ذاتها التي هي أيضاً من مواصفات الفكر ، الإمام أبو حامد الغزالي حجة الإسلام ، رضي الله عنه ، في قوله في « حقيقة الحقائق » على حد تعبيره :

« من هنا ترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى يَفَاع الحقيقة ، واستكملوا معراجهم ، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلاّ الله تعالى ، وأن « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ » ، لا أنّه يصير هالكاً في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصوّر إلاّ كذلك ، فإن كلّ شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأوّل الحق رؤي موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده . فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكلّ شيء وجهان : وجه إلى نفسه ووجه إلى ربّه ، فهو

باعتبار وجه نفسه عدم . وباعتبار وجه الله تعالى موجود . إذن لا موجود إلاّ الله تعالى ووجهه . فإذن كلّ شيء هالك أزلاً وأبداً . ولم يفتقر هؤلاء إلى يوم القيامة ليسمعوا نداء الباري تعالى: « لِمَنِ المُلْكُ اليَوْمَ؟ للهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ » . بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبداً . ولم يفهموا من معنى قوله : « الله أكبر » أنّه أكبر من غيره ، حاشا الله ، إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون أكبر منه . بل ليس لغيره رتبة المعية ، بل رتبة التبعية . بل ليس لغيره وجود إلاّ من الوجه الذي يليه . فالموجود وجهه فقط . ومحال أن يقال إنّه أكبر من وجهه . بل معناها أنّه أكبر من أن يقال له أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة ، وأكبر من أن يدرك غيره كنه كبريائه ، نبيّاً كان أو ملكاً . بل لا يعرف الله كنه معرفته إلاّ الله » . (« مشكاة الأنوار » . صفحة ٥٥ و ٥٦) .

ج – يتصدّى المؤلّف إلى بعض الوقائع التاريخيّة فينكر على مسلك التوحيد (الدرزية) أصوله ، فيما ينزع إليه المؤلّف في ادعائه إعادة الدرزية إلى حظيرة الإسلام ، وفي ذلك الدلالة الواضحة البيّنة على عدم فهم المؤلّف لحقيقة مسلك التوحيد هذا ، وعدم اطلاعه على ما تضمنه الإسلام من مناهج وسبل لكشف الحقيقة الأخيرة وللعرفان وللتصوّف الأصيل والحكمة . ولا تنبت الشجرة إلاّ من أصل بذرة ولا يولد شيء في التاريخ وفي الروحانية على السواء من لا شيء أي من العدم – وهذه أيضاً من سنن الدرزية الأصيلة . ونرى المؤلّف الكريم يسعى إلى التفرقة والفصل بين حمزة بن عليّ والحاكم بأمر الله وإنكار صلة الحاكم بالمذهب وانتسابه إليه . وفي ذلك ما فيه – علاوة على نية تقويض أساس المعتقد العرفاني والمذهب التوحيدي – تحوير فاضح للحقيقة التاريخية ، إذ ان المسلك التوحيدي (أو الدرزية) ، كما هو مشهور ومعلوم ، قد أخذ وغرف

المحتوى الأخير لمنهجه ولعقيدته ودعوته من مجالس الحكمة التي كانت تُعقد في حضرة مولانا الحاكم وتوجيهه ، في دار الحكمة التي أسسها على غرار أكاديمية أفلاطون، عليه السلام ، وكان يؤمّها كبار العلماء والعارفين والمتصوّفين في عصره . وبعد ، فالدرزية أي مسلك التوحيد هي من صلب الإسلام الحقيقي ، فرع من أصل وأصل من فرع ، كما سبق وأشرنا ، وهي وديعة الإسلام الحنيف . فإذا كان قُدِّر للموحدين أن يكونوا ، أو كان عليهم أن يكونوا من الإسلام وفيه ، فمع تراثهم الزاخر بالإمكانات والتطلّعات الجوهرية والانفتاح الروحي وكنوز العرفان التي لا تنضب . وإذا ضاقت بعض الصدور المتزمتة بهذا المعراج من أبناء عشيرتنا ، فلا يضيق بها الإسلام في رحبه وسعة استطلاعه .

وكل تصوّر آخر للدرزية ، أي لمسلك التوحيد ، هو تجزئة فاشلة وانعدام في الإدراك الأخير ، وضيق استيعاب في الباصرة ، واحتجاب في البصيرة العاقلة .

وبعد ، إذا كان القرآن هو الأهم والأخطر شأناً كرسالة منزلة ووحي إلهي — والرسالة في عرف المسلمين واعتبارهم أكرم من أي نبي أو رسول حمل هذه الرسالة فأدّاها — فإنّما الموحدون الدروز هم في طليعة المسلمين الحقيقيين توحيداً وتقرّباً إلى وجهه تعالى وإيماناً بوحيه وقرآنه وكتابه الكريم .

د — يتعرّض المؤلّف إلى نسبة الدروز العربية الصريحة ، ويذكر احتمال التجاء وانصهار من تبقّى منهم بعد الحملات الصليبية في كنف الدروز (الموحدين) وفي جماعتهم ، تلك الرواية التي لا تستند إلى أي برهان أو دليل تاريخي ، والتي أوردها بعض المستشرقين لخدمة الاستعمار في محاولتهم تبرير المعاملة مع الاستعمار ، وفي سياسة التفرقة المذهبيّة التي اعتمدوها لا أكثر .

ومن المؤسف أن المؤلّف الكريم ينسى أو يتناسى الحروب المتّصلة التي شنّها بعض العشائر التي انحدر منها كثرة الموحدين الدروز في وجه المردة ، وهي عصابات المرتزقة البيزنطية بادىء ذي بدء ، وقد أرسل الخليفة العربي بالعشائر العربية من آل لخم وتنوخ ليستوطنوا جبال لبنان ويحموها من غارات هؤلاء المرتزقة في عبثهم الدائم في طول البلاد وعرضها. فقضت هذه العشائر على شأفة هذه العصابات وصدّتها وحاصرتها في الشمال ، وصانت هذا الجزء من الأمبراطورية العربيّة من كلّ اعتداء ، وحفظت أمنه وسلامة شواطئه . وبعد هذا التاريخ عُرف هذا الجزء من البلاد السورية العربيّة بجبل الدروز — ولم تكن تسمية لبنان السياسية تطلق عليه في السابق واللاحق أبداً .

وفيما بعد ، كان للموحدين ، أي الدروز ، معارك طاحنة مع الصليبيين أشهرها التي وقعت في أنحاء البترون وكسروان ، حيث كان يقطن الدروز بكثافة ضخمة ، فخسروا فيها عشرات الآلاف من الضحايا دفاعاً عن هذه الأقاليم والشواطىء ، وقد أدّت هذه الخسائر إلى انكفائهم عن تلك الديار ، وتحوّلت هذه الأصقاع إلى قفر من الخراب والدمار والفراغ البشري ، إلى أن وفد إليها غيرهم فيما بعد فسكنوها .

وكان الدروز الحلفاء الطبيعيين لصلاح الدين . والذين استشهدوا منهم ، في هذا الصراع التاريخي في مواجهة هذه الموجة من الاستعمار الغربي الأوّل ، قد يبلغون أضعاف الأحياء من بني معروف .

فكيف يُعقل إذن أن تلتجىء البقية الباقية من الصليبيين بعد انهزامهم إلى أعدائها من أبناء العشيرة الدرزية فتنصهر فيها وتتبنّى مذهبها ، خاصة أن باب الدعوة التوحيدية كان قد أُقفل منذ جيلين وأزود .

ولمّا انحسرت موجة الغزو الصليبي الأوروبي عن هذا الجزء من العالم العربي ، برز خطر موجة اجتياح ثانية قادمة من الشرق ، هي جموع

المغول والتتر . وكان للدروز ، وعلى رأسهم أمراؤهم آل تنوخ ، سهمهم أيضاً في معركة عين جالوت الشهيرة في مساندتهم لجيوش المماليك التي تجمّعت في مصر وخرجت لصدّ هذا العدوان الغاشم وهذا الغزو الجديد ، فأنقذت الشرق العربي من هذه الموجات الفتاكة .

وهكذا كان للموحدين ، أي الدروز ، دور فاعل مستمرّ عبر التاريخ في كفاح الشرق والإسلام وتحرّره . فلبّوا دعوة الواجب الوطني والعروبة دائماً وأبداً . ومن ينكر على هذه الأقلية المناضلة شيئاً يسيراً من ذلك فإنّه يغمطهم حقّهم على غير تبصّرٍ وبغير إدراك لواقع حالهم .

• • •

وعودة على بدء من هذا القليل الذي أردنا إثباته في هذه المقدمة ، نختتمها بقولنا :

إن أروع ما في أبناء هذه الطائفة الكريمة أنّهم من أرباب السّر والعلم واليقين ، يتآزفون على المعرفة الأخيرة وعلى شهادة الحياة كمن يسعى إلى الجنة الحقيقيّة ، وان هذا العلم يكون على مراتب وعلى درجات تبرّر هذا الاحتجاب والاستتار على من لم يتعدّ مراحل التصفية للمحاضرة والكشف والمشاهدة . وأفضل مسك هذا الخاتم ما ورد في كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل للعالم الموضوعي ابن خلدون :

« اعلم أن هذه اللطيفة الربّانية ، التي فينا ، إذا حصل لها بالتصفية والمجاهدة العلم الإلهامي كما قدّمناه — ويسمى كشفاً واطلاعاً — فهو ذو مراتب تختلف وتتفاوت بتفاوت الصفاء والتخلّص من الكدورات . فمبدؤها المحاضرة ، وهي آخر مراتب الحجاب وأول مراتب الكشف : ثمّ بعدها المكاشفة . ثمّ بعدها المشاهدة ، ولا تكون إلاّ إذا امّحت آثار الأنيّة » . وقال الجنيد ، رضي الله عنه : « صاحب المحاضرة مربوط

بأنيّته ، وصاحب المكاشفة (مربوط) بدينه وعلمه ، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته » .

وقال الأستاذ أبو القاسم : « المحاضرة حضور القلب ، وقد يكون بتواتر البرهان ، وهو بعدُ وراء الستر وإن كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر . ثمّ بعده المكاشفة ، وهي حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمّل الدليل وتطلّب السبيل ، ولا مستجير من دواعي الرّيب ولا محجوب عن نعت الغيب . ثمّ المشاهدة وهو حضور الحقّ من غير بقاء تهمة » .

« ومثال هذا التفاوت في الاتضاح : أن تبصر زيداً في الدار عن قرب وفي صحن الدار في وقت إشراق الشمس . فهذا كمال الإدراك . وآخر ، يدركه في بيت أو من بعد أو في وقت عشية . فيتمثل صورته ما يتعيّن معه أنّه هو ، ولكن لا يتمثل في نفسه الدقائق والخفايا من صورته .

« ومثل هذا يتصوّر في تفاوت المكاشفة للعلوم الإلهية ، وأقصى مراتب هذا الكشف وأعلاها هو رتبة المشاهدة : وهو المعرفة بالله وصفاته وأفعاله وأسرار ملكوته في أكمل رتب المعرفة ، وقد بيّنّا أن المعرفة بذر في هذه اللطيفة تسير بها في الآخرة للسعادة الكبرى ، التي هي النظر إلى وجه الله ، وأن تلك السعادة ، التي هي التجلّي هناك ، تتفاوت بتفاوت المعرفة هنا . والرتبة العليا من المعرفة ، التي هي المشاهدة ، عزيزة الوجود ، شريفة ، شرودة . وإنّما تحصل لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية التي لا فوقها غاية » . (« ختم الأولياء » لابن حزم الحكيم ، صفحة ٥١٢ ، المطبعة الكاثوليكية بيروت) .

وهل العلم ذاته في سعيه الأخير وكشفه الاستطلاعي النهائي يهدف إلى شيء سوى هذه الغاية التي لا فوقها غاية أو سبب آخر ؟

أمّا تنكّر مؤلّف كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » لما يسمّيه

استهتاراً « بالغيبيّات » ، ويعني بها الأديان والمعتقدات الروحيّة ، فحري به أن يطالع قليلاً ممّا ذهب إليه كبار علماء المادّة والفكر من اتجاهات واستنتاجات تتوافق وتتآلف مع هذه التعاليم الروحيّة ، وخاصة مع ما أبرزته عبر التاريخ وفي الحاضر القريب مناهج العرفان ، وهم (أي العلماء الغربيون) يعودون اليوم إليها ، على شاكلة العالم الذري الشهير أوبنهيمر وسواه الكثيرون ، لينهلوا منها ما يمكنهم من معرفة باطن هذا الوجود الحقيقي الذي تغلّفه الطاقة وتحجبه عن التحليل وعن المشاهدة المباشرة وعن الحساب وعن الأنظار فيما يتعدّى أجزاء الذرّة المتفكّكة الأخيرة . ومؤلف كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » ، كعدد كبير من المتعلّمين والمثقّفين ، لا يزال يتأثر بتفكير ومفاهيم بدايات القرن التاسع عشر . نستميحه عذراً إن نحن أظهرنا حقيقة اصطباغ العلم وتطور كشفه ، وعودته إلى بادىء أمر تطلّع الإنسان التاريخي من خلال عرفانه ، علّ مؤلّفنا الكريم لا يذهب في وصف نظريّات العلم الأخيرة هي أيضاً بالغيبيات ، في عدم قدرة العقل العادي أن يدرك مقاييسها ، المختلفة تماماً عن مقاييس العيش السطحي ، كما يجري في مستوى الجسد والحواس والعمل والتمتّع والفكر .

بايازيد

أضواء على مسلك التوحيد

إن معتقد التوحيد (الدرزيّة) هو في نظر الموحدين مسلك توحيديّ استجاب إلى الإسلام واندرج فيه ، غير أنّه كان مستبطناً أيضاً في الشرائع التي تقدّمت الإسلام . وهو يتّخذ القرآن الكريم أساساً ويستمدّ من معانيه المستعلية (أي الباطنيّة) حقيقته ، كما أنّه يقدّس سائر الكتب السماويّة .

العقل الأرفع أو الكلّي

وهذا المعتقد التوحيديّ يعتمد العقل في استكشافاته . ولا يُراد بالعقل هنا العقل الأدنى ، أي البشري أو الدنيوي إن صحّ لنا التعبير ، بل العقل الأرفع أو الكلّي الذي هو المبدَع الأوّل ، أُبدع من النور الشعشعانيّ المحض صورةً صافية كاملة ، فتضمّن في سرّه معنى ما كان وما يكون دفعةً واحدةً بدون زمان ، فكان قوّةً كاملة وفعلاً تامّاً ، وكان علّة العلل وأصل الوجود وغايته معاً . ورد في الحديث القدسيّ : « أوّل ما خلق الله العقل ، فقال بك أعطي وبك أمنع » . وقد شرح هذا الحديث الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في رسالته « فيصل التفرقة بين

٦

الإسلام والزندقة » المنشورة في « الجواهر الغوالي » (القاهرة، ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م ، الصفحة ٨٤ ــ ٨٥) فقال :

ولا يمكن أن يكون المراد بذلك العقل عَرَضاً كما يعتقده المتكلّمون ، إذ لا يمكن أن يكون العَرَض أوّل مخلوق بل يكون عبارة عن ذلك ملَك من الملائكة يُسمّى عقلاً من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجةٍ إلى تعلّم ، وربّما يُسمّى قلماً باعتبار أنّه تُنقَش به حقائق العلوم في ألواح قلوب الأنبياء والأولياء وسائر الملائكة وحياً وإلهاماً ، فإنّه قد ورد في حديثٍ آخر : « إن أوّل ما خلق الله تعالى القلم » . فإن لم يرجع ذلك إلى العقل تناقض الحديثان . ويجوز أن يكون لشيء واحد أسماء كثيرة باعتبارات مختلفة ، فيُسمّى عقلاً باعتبار ذاته، وملَكاً باعتبار نسبته إلى الله تعالى في كونه واسطة بينه وبين الخلق ، وقلَماً باعتبار إضافته إلى ما يصدر منه من نقش العلوم والوحي . كما يسمّى جبريل روحاً باعتبار ذاته ، وأميناً باعتبار ما أُودع من الأسرار ، وذا مِرّة باعتبار قدرته ، وشديد القوى باعتبار كمال قوّته ، ومكيناً عند ذي العرش باعتبار قرب منزلته ، ومطاعاً باعتبار كونه متبوعاً في حقّ بعض الملائكة .

والعقل ، حسب معتقد التوحيد ، هو فعل الإبداع . وهو يصدر عن فيض تنزّه الطاقة وكمالها بإمداد المهيمن له بالقوّة التامّة والنور الفائض . ولقد تعالى المهيمن عن إلزام المبدِع والمبدَع والإبداع . فالعقل هو الأمر من قبل ومن بعد . وقد نزل المبدَع الأوّل في تعقّله وخلقه مضطرّاً

بذلك بعد أن أفاض عليه المهيمن نوراً وقوّة .

إن فعل الإبداع هذا الذي هو العقل الأوّل والموجود الأوّل هو إذن العلّة الأولى للوجود . يقول الفيلسوف الفاطمي أحمد حميد الدين الكرماني في كتابه « راحة العقل » (تحقيق الدكتور محمّد كامل حسين والدكتور محمد مصطفى حلمي ، القاهرة، ١٩٥٢ ، الصفحة ٥٩ — ٦٠) :

إن الأوّل إن لم يثبت وجوده لم يكن للثاني طريق إلى الوجود ، والثاني إن لم يثبت وجوده لم يكن للثالث طريق إلى الوجود . وإذاً ، لم يكن للثاني والثالث وجود إلاّ بثبوت وجود ما يكون أوّلاً لهما وسبباً لوجودهما . فمن وجود الثالث والرابع وغيرهما من الموجودات قيام الدليل على وجود أوّل لهما وسبب لولاه لمَا وُجد ما سواه . فقد ثبت للموجودات بوجودها مبدأ أوّل عنه ترتّبت في الوجود . وذلك المبدأ الأوّل نسمّيه العقل الأوّل والموجود الأوّل الذي وجوده لا بذاته بل بإبداع المتعالي سبحانه إيّاه .

وطالما أن العقل الأرفع يعي المهيمنَ في انبثاقه من فيضه فلا يتميّز عنه في جوهره ووحدته ، فما كان لهذا العقل أن يفطن إلى وجود صورته . ولكنّه ما لبث بحكمةٍ غير مدرَكة أن تحوّل نظره إلى نفسه ، فرآها دون نظير يشاكلها، فأُعجبَ بها؛ والإعجاب انفراد المبدَع بذاته عن الإبداع ، ولو فترة من التخلّي والالتفات إلى ما سوى النور المحض وغيبةٍ عنه . فوُلِدت ظلمة الأنّية في مقابلة النور الفائض المشرق من ذات الوجود . وكان انبثاق الثنائيّة من الأحَديّة المحض : نور وظلمة في البدء ، ثمّ ازدواجات شتّى من الكائنات والأغراض في سلّم تنزّل فعل الخلق من

اللطيف الأوّل إلى الكثافة المتنوّعة .

ثمّ إن العقل الأرفع تنبّه إلى منحنى هذا التحوّل فعاد ببصيرته إلى الجوهر الأوّل الذي تنزّه عن فعل الخلق، ووعى حقيقته كما هي، صورةً نورانيّةً في فيض نور المهيمن الأزليّ . وإذ ذاك تمّت الآية وتحقّق معناها فيما ورد في نظرة العرفان . فإذا به ينظر إلى معاني ذاته وصورها فيلتذّ بهذا النظر، إعجاباً منه بحقيقته لا بنفسه، إذ لذّته هي ممّا يناله العقل الأرفع من حقيقة ذاته بذاته ، ولا شيء يخرج عنه ، بل هو في ذواته لذواته . وهذه هي اللذة الحق الأبديّة .

وهكذا برزت ، في مقابل النور المحض، الظلمة المحض ، وفي مقابل الوجود الأرفع ، الغيبة عن وعي الوجود الأوّل ، فتمّ الازدواج : نور وظلمة ، وجود وغيبة عن وعي الوجود . وبانطلاق هذا الازدواج من عقاله حصل التكوين . إذ التكوين هو تولّد دائم مِن وبين الازدواجات المتناقضة . فمن ذينك المتضادّين : النور والظلمة ، أو الوجود والغيبة عن وعي الوجود ، حصل التكوين المتحرّك المتغيّر .

العقل الأدنى أو الدنيوي

والموحّدون يعتقدون أن اعتماد العقل الأدنى إنّما هو خطوة ضروريّة تقود الإنسان في تطلّعاته إلى استكشاف هذا العقل الأرفع والتمثّل به واعتماده في إدراك الحقيقة الأخيرة . ولا يتمكّن المرء من ذلك ما لم يتحرّر من الترابية التي تشدّه إلى أسفل ، ومن نزعاته وعواطفه ورغباته السفليّة . ولا يتمكّن المرء من تحرّره هذا ما لم يُخضع نزعاته وعواطفه ورغباته تلك إلى عقله، فيحكّمه فيها، ليهيّئه هذا العقل بدوره لتقبّل العرفان

الأصيل عندما يتوفّر له الكشف ، أي كشف الحقيقة الأخيرة . لذلك يمكننا القول إن المعتقد التوحيدي ، في مراحل استعلائه واستكشافه ، يعتمد المعرفة في كشف الحقيقة الأخيرة ، مشابهاً في هذا الأمر كثيراً من الطرق الصوفيّة في الإسلام ، وهو بذلك يتعدّى ظاهر الشريعة ومذاهبها بالمعنى المحدود للكلمة .

كتاب « مذهب الدروز والتوحيد »

طلع علينا كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » لمؤلّفه الأستاذ عبد الله النجّار (القاهرة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥) ، فإذا هو سفر حاول فيه المؤلّف أن يقدّم معتقد التوحيد (الدرزيّة) من الناحيتين العقائديّة والتاريخيّة ، وذلك بعرض مرتكزاته الرئيسيّة ، بغية توضيحها للقارىء ، كما حاول أن يردّ الاتهامات التي درج كثير من المؤرّخين والعلماء على إلصاقها بهذا المعتقد التوحيدي وبأتباعه ، فإذا بكتابه يوضّح كثيراً من النقاط ويردّ بعض التهم ، وذلك بأسلوب سلس تميّز بالوضوح والمقدرة على التعبير ، وهما أمران عوّدنا إيّاهما المؤلّف الكريم ، فجاء كتابه ينمّ عن محاولة موضوعيّة في البحث ، وجهد في طرق الموضوعات الفكريّة والفلسفيّة ، كما اجتهد في أن يوضّح للقراء بعض الأمور الفلسفيّة التي تتعلّق بعقيدة التوحيد والتي كثيراً ما تاق المهتمّون منهم إلى فهمها واستيعابها .

وعلى أثر صدور الكتاب ، اعترض مقام مشيخة عقل الطائفة الدرزيّة على بعض ما ورد فيه ممّا اعتُبِر مغايراً لحقيقة المعتقد ، وبالتالي أصدرت السلطات اللبنانيّة المختصّة قراراً رقمه ٤٨٩ بتاريخ ٢ تموز

سنة ١٩٦٥ يقضي بمنع الكتاب ومصادرته .

ولمّا كان الكتاب ، قبل مصادرته ، قد انتشر بعض الانتشار ، خاصّة في الأوساط العلميّة ، كما أنّ بعض الصحف والمجلاّت كانت قد تناولته بالعرض والتعليق ؛ وبما أنّه ، في كلّ حال ، قد يعود إليه الباحثون والمهتمّون بهذا الحقل ، لذلك وجدت من واجبي أن أقدّم هذه الدراسة تصحيحاً وتوضيحاً لبعض المواقف والنقاط الواردة في الكتاب .

كذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّه كان لإصدار الكتاب ومصادرته فيما بعد ، مضاعفات وملابسات قد لا تكون الاعتبارات السياسيّة والشخصيّة بغريبة عنها . وهذا ما كنت أودّ ، مخلصاً ، ألاّ يكون قد حدث .

وكم كنتُ أودّ لو خلا هذا الكتاب من الأخطاء والمزالق ، فلا تكون الملابسات التي أثيرت حوله لتتطوّر إلى ما تطوّرت إليه . وبذلك يكون للكتاب ولهذه الدراسة منفعة أعمّ ، ويتسنّى للقارىء أن يحكم بموضوعيّة وتجرّد قد لا يتوفّران لكثير من النّاس في هذا الجوّ الذي خلقته هذه الملابسات . غير أنّني أودّ أن أذكر للقارىء أنّني توخّيت من دراستي هذه خدمة الحقيقة . وإنّي إذ أتقدّم بها للجمهور ، آمل أن يقبلها على أنّها دراسة علميّة خالية من كلّ غرض شخصي . وقد حاولت وسعي أن أبقى في كلّ ما كتبت علميّاً في منهجي مجرّداً عن كلّ هوى .

ولا يسعني في هذه المناسبة إلاّ أن أنوّه بما أبداه الأستاذ عبد الله النجّار في تأليفه كتابه من جهدٍ ومثابرة في مسعاه ، ومحاولة للتعمّق في البحث . وإن ما قام به الأستاذ النجّار هو في الواقع خطوة رائدة في

مجال التعريف بعقيدة التوحيد وردّ المطاعن عنها . هذه الخطوة ومثيلاتها من شأنها أن تجعل أبناء هذه الطائفة يتعرّفون إلى هذا المعتقد ، فيستطيعون أن يُفيدوا منه في سدّ فراغهم الروحي وفي تكوين شخصيتهم كأفراد ومواطنين ، خصوصاً أن الدروز ، كغيرهم من الفئات ، يواجهون اليوم ، بسبب تقدّم الحضارة وضرورة مماشاتها ، مشكلة اجتماعيّة وجوديّة ، هي مشكلة التكيّف حسب مقتضيات الحضارة الحديثة ومتطلّباتها .

إنّ مجال التكيّف والتأقلم والتوفيق ليتناول مناحي كثيرة ، أهمّها العادات والتقاليد الاجتماعيّة والمعتقدات الدينيّة والقيم الحضاريّة . ولذلك فإن المشكلة الرئيسيّة التي يواجهها الفرد الدرزي على الأخص ، إنّما هي مشكلة التوفيق بين حضارة صاعدةٍ توجب عليه مماشاة ركبها والمساهمة في تقدّمها ، وبين عقيدة روحيّة تؤثّر على حياته الخلقيّة والعقليّة وتنعكس على تفكيره وعلى تصرّفاته ، الشخصيّة منها والاجتماعيّة . ولذلك وجب على المرء أن تتوفّر له الإفادة من تراثه الديني والروحي والخلقي لتحقيق حياةٍ أفضل . ولا يتمكّن من ذلك إلاّ بعد أن يخلق في عقيدته الدينيّة والروحيّة تلك ديناميّة تحرّرها من الجمود وتجعلها قادرة على مواجهة الحياة الحديثة بجميع تعقيداتها ، كما يجب أن تكون بطبيعتها .

لذلك فإن هذه الخطوة الرائدة ومثيلاتها ضروريّة في هذا العصر العقلاني من جهة ، والمليء بالتحديات من جهة أخرى . ولا يمكن لهذه الخطوة أو لمثيلاتها أن تقود إلى الغاية المتوخّاة ما لم تكن قائمة على معرفة صحيحة بالمعتقد ، وإلاّ أعطت القارىء معلومات خاطئة تضلّله عن

الحقيقة دون أي تقصّد لهذا التضليل . ولا ينتقص من قيمة هذه الخطوة إذن النقد البنّاء الذي يهدف إلى جلاء الحقيقة كاملة .

وبعد ، فإنّي آمل من المؤلّف ومن القراء أن يتقبّلوا هذه الدراسة على أنّها نقد توخيّت منه استكمال الفائدة . فكتاب « مذهب الدروز والتوحيد » للأستاذ عبد الله النجّار لا يخلو من أخطاء يجب التنبيه إليها إتماماً للفائدة وتبياناً للحقيقة. وإنّي في معرض بحثي سأتناول أوّلاً الأمور التي خالف المؤلّف فيها عقيدة التوحيد ثمّ أتناول المآخذ التاريخيّة وغيرها ، رغبةً مني في توضيح بعض النقاط الأساسيّة في هذا المسلك التوحيدي ، مكرّراً أملي ألاّ يؤخذ كلامي على غير مقصده من البحث النزيه المجرّد .

وقبل الولوج في هذا الموضوع ، كنت أودّ ، تحقيقاً لغاية المؤلّف من إيضاح هذا المعتقد التوحيدي لأبنائه ، لو أنّه عالج هذه العقيدة بطريقة أشمل تظهر للقارىء وحدة هذه العقيدة وأصولها ومصادرها ، لا أن يعالج هذا الموضوع بصورة جزئيّة غير مرتبطة الحلقات كان من جرّائها أنّها ولّدت شبهات أكثر ممّا حلّت مشكلات وأثارت أسئلة أكثر ممّا أجابت على أسئلة .

وأختم هذه الكلمة بتقديم شكري الجزيل للذين عاونوني في هذا البحث من ذوي المعرفة الروحيّة والدّين والعلم ، وأخصّ منهم الأستاذ كمال جنبلاط ، فقد كان لآرائه القيّمة سهم وافر في تبيان كثير من الحقائق.

المآخذ التي تتعلق بالعقيدة

هل توجد مراحل من الاطلاع على الحقائق ؟

ورد في مقدمة كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » ، في معرض الكلام عن أسرار معتقد التوحيد ، أن « أصحاب المذهب . . . لا يُطلعون عليها إلاّ كلّ مختار أمين ، مشهودٍ له بصحة اليقين ، في مراحل تثبّت وامتحان ، أشبه ما تكون بأساليب الدخول في الماسونيّة ، والتدرّج في مراتبها ، بما فيها من علاماتٍ وشيات ، ورموز وإشارات[1] » .

إن في هذا القول كثيراً من المبالغة ، فالجميع يعلمون أن سلوك هذا المسلك لا يستلزم « مراحل تثبّتٍ وامتحان ، أشبه ما تكون بأساليب الدخول في الماسونيّة ، والتدرّج في مراتبها » على حدّ تعبير المؤلّف . إذ لا توجد مراحل يتدرّج فيها المريد من مرتبةٍ إلى مرتبة . كلّ ما في الأمر أن المريد يُسمَح له بالاطلاع على الكتب الدينيّة بعد التثبّت من إخلاصه ويقينه والشهادة له بالأخلاق الحميدة وحسن التوبة . فإذا تُحُقّق منه ذلك ، يُسمَح له أن يطّلع على كلّ ما يريد الاطّلاع عليه من الكتب وشروحها ، فيستوعب منها على قدر ما تستطيعه مقدرته العقليّة . هذا وليس من الصعب على الفرد الدرزي أن يطّلع على الكتب الدينيّة بمجهوده

١) صفحة ٨ .

الشخصي ودون واسطة، فيتفهّم منها ما يقدّر له استعداده الديني وإمكاناته الروحيّة لذلك . واطّلاع المؤلّف على الكتب الدينيّة ، وهو ليس من رجال الدين ، دليل على صحة ذلك .

الدعوة إلى نشر المعتقد

ثمّ يحاول المؤلّف أن يدافع عن وجوب نشر هذا المعتقد فيقول : « ما أكثر ما جرّ الكتمان على أصحابه من اجتراء وافتراء، وتمويه وتشويه[2] ».

إنّ في هذا القول كثيراً من الحقيقة . فهذا الكتمان قد سبّب عدم اطلاع كثير من العلماء والباحثين على حقيقة هذا المعتقد ، فاعتمدوا ، عند الكلام عنه ، على ما نُسج حوله من أقاصيص خياليّة ، وكان من جرّاء ذلك أن حُرم العلم من الاطّلاع على هذا المعتقد على حقيقته . ولكن الدعوة إلى نشر هذا المعتقد تستوجب علينا أن نعلم أن عقيدة التوحيد ، باعتبارها مجموعة من التعاليم والاستطلاعات والاستكشافات الروحيّة، هي ذات شقّين: الشقّ الأوّل يمكن أن نسمّيه عقلانيّاً، إذ يتعلّق بفلسفة الأخلاق والنظريات الميتافيزيقيّة كنظريّة الإبداع والفيض وما شاكلها ، وبالأوامر والنواهي الدينيّة . ولذلك فهو يحتوي على كثير من الأمور المكشوفة للنّاس ، وبذلك يتسنّى لهم العمل حسب هذه التعاليم . وفي الواقع ان كثيراً من هذه الأمور لم تكن يوماً من الأيّام مستورة . بَيْدَ أن أموراً أخرى تتعلّق بالتأويلات اليقينيّة قد حُجبت عن العامّة من النّاس . ومثل هذه التأويلات اليقينيّة قد وصّى كثير من الفلاسفة من المتقدّمين

---

٢) صفحة ٩ .

والمتأخّرين على سترها عن العامّة ، كما فعل الفيلسوف الكبير ابن رشد . وقد أوضح ذلك في كتابه « فصل المقال » (تحقيق الدكتور جورج فضلو الحوراني ، ليدن ، ١٩٥٩ ، صفحة ٣٢ وما يليها) قال :

النّاس في الشريعة على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخِطابيّون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنّه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .

وصنف هو من أهل التأويل الجدَليّ ، وهؤلاء هم الجدليّون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة .

وصنف هو من أهل التأويل اليقينيّ ، وهؤلاء هم البرهانيّون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة . وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرَّح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور .

ومتى صُرّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ، وبخاصّة التأويلات البرهانيّة لبُعدها عن المعارف المشتركة ، أفضى ذلك بالمصرِّح به والمصرَّح له إلى الكفر . والسبب في ذلك أنّ التأويل يتضمّن شيئين ، إبطال الظاهر وإثبات المؤوّل ، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤوَّل عنده أدّاه ذلك إلى الكفر ، إن كان في أصول الشريعة . فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرَّح بها للجمهور ولا أن تُثبَت في الكتب الخطابيّة أو الجدليّة — أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الصنفين . . .

ولهذا الجنس لا يجب أن يصرّح بها ، ويقال في الظاهر ، الذي الإشكال في كونه ظاهراً للجميع بيّن بنفسه وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم ، إنّه متشابه لا يعلمه إلاّ الله ، وإن الوقف يجب ههنا في قوله تعالى : « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاّ اللهُ * » . وبمثل هذا يأتي الجواب أيضاً في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها ، مثل قوله تعالى : « وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إلاّ قَلِيلاً ** » .

وأمّا المصرِّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دُعائه النّاسَ إلى الكفر . . .

فقد تبيّن لك من هذا أنّه ليس يجب أن تُثبَت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهوريّة فضلاً عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حُمّلها الإنسان فحملها ، وأشفق منها جميع الموجودات ، أعني المذكورة في قوله تعالى : « إنّا عَرَضْنَا الأمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ » الآية *** .

أمّا الشقّ الثاني فهو عرفاني ، إذ انّه يختصّ باستكشاف الحقيقة الأخيرة وتقبُّل المعرفة الأصيلة . وهو بذلك يعتمد التحقّق بالعرفان المتعالي

* سورة آل عمران ، الآية ٧ ، وكمالها : « والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » .

** سورة أسرى الآية ٨٥ .

*** سورة الأحزاب، الآية ٧٢ ، وكمالها : « فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا » .

عن مدركات العقل الأدنى . ويتضمّن هذا الشقّ فيما يتضمّن الأمور التي نتجت عن هذا الاستكشاف العرفاني ، كنظرية الإشراق والتجلّي والنّاسوت واللاهوت . وهذه الاستطلاعات والاستكشافات العرفانيّة إنّما هي اختباريّة . ولا يمكن للعامّة من النّاس ، أو للذين لم يختبروا العرفان أن يفهموها أو أن يفقهوا الأمور التي نتجت عن هذه الاستطلاعات والاستكشافات . وهم إن اطّلعوا عليها أساءوا فهمها وأخذوها على غير مقصدها « واتّهموا أصحابها بالجنون وسخروا منهم وكرهوهم واحتقروهم وربّما قتلوهم » ، كما ورد على لسان هرمس تريسمجيستوس (Hermes Trismegistus) ، وهو المعروف بالعربيّة بهرمس المثلث بالحكمة. (راجع الصفحة ٩٧ من كتاب Corpus Hermeticum, Tome I, texte établi par A. D. Nock et traduit par A. - J. Festugière, Paris, 1945).

وقد درجت مسالك العرفان عبر التاريخ، منذ فيثاغورس وحتّى قبله، على عدم إفشاء هذه الحقائق الأخيرة . وسنأتي على ذلك بالتفصيل فيما بعد . أمّا مؤلّف كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » فلا يرى ما يوجب ستر هذا المسلك العرفاني، وهو يقول : « فلم يبقَ ما يبرّر ستره في زمن تنصرف فيه العقول إلى ما هو أجدى من غيبيات لا طائل تحتها بعد عصور من الاختلاف على المجهول[٣] » . تلك الغيبيّات التي تستمدّ منها الأديان والفلسفات عظمتها وقيمَها والتي كانت ولا تزال مجالاً للفكر البشري واسعاً .

لا أتعرّض هنا إلى رأي المؤلّف الشخصي بكشف هذا المسلك

٣) صفحة ٨ .

العرفانيّ ، فله الحقّ بأن يدلي برأيه ويدعو إليه ويدافع عنه . غير أنّه لا يجوز أن تُحوَّر الوقائع التاريخيّة لكي توافق هذه الدّعوة أو تلك . فالتاريخ أمر واقع . والواقع يجب أن يُعترَف به على حقيقته . أمّا تحويره فيُضعف من قيمة أيّة دعوة ، إذ يُجرّدها من الطّابع العلميّ الأمين . وكلّ دعوة تعتمد على أمور مغلوطة لا تلبث أن تنهار عاجلاً أم آجلاً مهما سمت مقاصدها . وهذا ما فعله المؤلّف ، فقد استند في الدفاع عن رأيه هذا إلى أحد السجلاّت الحاكِميّة[4] . وهو سجلّ يتداوله الدروز وصّي في نهايته بنسخه وقراءته ، وقد وُجّه لجميع الرعيّة وليس فقط للمستجيبين ، فقد وُجد معلّقاً على المشاهد ، كما هو مذكور في عنوانه ، وهو لا يُعَدُّ إذَن من رسائل الدّعوة . ولو اطّلع المؤلف على السجلات الّتي تتعلّق بالدعوة الفاطميّة لوجد أن هذه السجلاّت كانت توصي بستر هذه التعاليم عن العامّة وعدم إفشائها إلاّ لمن هو أهل لها ولمن هُيّىء دينيّاً وفكريّاً لاستيعابها والإفادة منها . جاء في سجلّ من هذه السجلات أورده القلقشندي في الجزء العاشر من كتابه « صبح الأعشى » (القاهرة، ١٣٣٤هـ/ ١٩١٦م) في الصفحة ٤٣٦ – ٤٣٨ ما يلي :

ولا تُلقِ الوديعة إلاّ لحفّاظ الودائع ، ولا تُلقِ الحَبّ إلاّ في مزرعة لا تُكدي على الزارع ؛ وتوخّ لغرسك أجلّ المغارس ، وتوردهم مشارع ماء الحياة المَعين ، وتقرّبهم بقربان المخلصين ، وتخرجهم من ظُلَم الشكوك والشبهات إلى نور البراهين والآيات ؛ واتلُ مجالس الحِكَم

٤) صفحة ١١٨ .

التي تخرج إليك في الحضرة على المؤمنين والمؤمنات ، والمستجيبين والمستجيبات ، في قصور الخلافة الزاهرة ، والمسجد الجامع بالمعزّية القاهرة ؛ وصن أسرار الحِكَم إلاّ عن أهلها ، ولا تَبْذُلْها إلاّ لمستحقّها ؛ ولا تكشف للمستضعفين ما يعجزون عن تحمّله ، ولا تستقلُ أفهامهم بتقبّله . . .

واستخدم كاتباً ديّناً أميناً مؤمناً بصيراً عارفاً ، حقيقاً بالاطّلاع على أسرار الحكمة التي أمر الله بصيانتها وكتمانها عن غير أهلها ، نقيّاً حصيفاً لطيفاً ، يُنزّلهم في مجلسك بحسب مراتبهم من العلم والدين والفضل .

الأسباب التي أدّت إلى السرّ

وينتقل مؤلّف كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » إلى تفسير الأسباب التي أدّت إلى هذا السرّ فيقول : « كان الموحدون ـ الدروز ـ منذ نشأة مذهبهم ، في مطلع القرن الخامس للهجرة ـ الحادي عشر للميلاد ـ محترسين في كتمانه، مشيحين عن إعلانه ، صيانةً لأنفسهم من الاضطهاد ، ووقايةً لها من العدوان ، في ذلك الزمان[5] » . ويقول في موضع آخر : « وبقيت التقيّة ، اصطلاحاً لا استحياء ، وخفراً لا وقاء . وآن لها أن تُشرِع باب خدرها للنور ، وأن تستبدل بالنقاب السفور[6] » . ويضيف بعد ذلك قائلاً : « الباطنيّة مذهب خفيّ اتخذه أصحابه وقاء

---

٥) صفحة ١٨ .

٦) صفحة ٢١ .

من نقمة الحائفين والغوغاء[7] » .

في هذا الصدد لا بدّ من القول إن ما ذهب إليه المؤلّف بأنّه لم يبقَ ما يبرّر ستر هذا المسلك هو رأيٌ جريء يلزمه بعض التدقيق . ذلك أن السريّة هي بالأصل عقيدة أساسيّة في مسلك التوحيد، كما هي في جميع المسالك العرفانيّة المعروفة . غير أن ذلك لا يعني أنّه لا يحقّ للمرء أن يدعو إلى دراستها وبحثها . وإذا كان لا بدّ من بحث هذه العقيدة أو غيرها ، فيجب أن تُبحث على نطاق أوسع من نطاق الفرد ، خصوصاً أن مسلك التوحيد هو مسلك عرفاني يعتمد المعرفة الإعلائيّة في كشف الحقيقة الأخيرة ، كما ذكرنا ذلك آنفاً . فكشف أسرار الحقيقة الأخيرة للوجود إذن يعرّضها ، كما تقول مسالك العرفان ، إلى ضروبٍ من التأويل والتحريف وإساءة الفهم من جانب الذين يجهلون هذه المسالك العرفانيّة . وهذا ، حسب معتقد التوحيد ، يكون أسوأ أثراً بكثير من إبقاء هذا المسلك على سريّته ، كما أن أحداً لا يستفيد من هذا الكشف ، كما يقول الدروز ، إلاّ إذا كان قد سلك هذا المسلك العرفاني وعاش فيه وشعر به واختبره .

إن صيانة الحقائق في مسلك التوحيد هي أصل وأسّ رئيسي لا نهج طارىء . وهي تقليد متوارث لما كانت تفرضه مسالك العرفان على ذويها وتابعيها في جميع العصور والأمصار ، يوحي ويوصي به الاعتقاد بعدم استطاعة كثير من النّاس استيعاب هذه الحقائق الأخيرة للوجود ، وعدم تطلّبهم لمثل هذا الكشف ، وانصرافهم وتلهّيهم عنه. فهم يكتفون بما نُقل إليهم من سنن وشرائع ويحتجبون عن حقيقة أنفسهم بما يجذبهم في العالم

---

٧) صفحة ٢٨ .

الظاهر وبما يعبدون . لذلك كانت هذه الصيانة في قصدها الأوّل والأصيل وقاية للعامة من النّاس الذين لا يقوون على هذا المرتقى الجليل في معراج التوحيد ، فتكون أذى لهم وإفساداً للظاهر الذي به يؤمنون ؛ وهكذا يندفعون، لما اختلط في نفوسهم وأشكل عليهم من حقيقة التوحيد والعرفان، إلى إيذاء رجاله ومريديه وإلى سوء فهم هذه الحقيقة . فالتقيّة إذن ، حسب مسالك العرفان ، وقاية للحقيقة ، وللمستضيئين بهديها ، ولمن لا يستطيعون إدراكها . وقد وصّى بها كثير من الحكماء والعارفين في العصور الماضية كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وبعض حكماء الهند وفارس . وهؤلاء يكرّمهم الدروز الموحّدون ويعتبرونهم من جملة مصادر عرفانهم ، كما وصّى بها كبراء العارفين في الإسلام . وقد ورد على لسان الإمام جعفر الصادق قوله : « التقيّة دين الله والتحصين سيفه ولولاهما ما عُبد الله » . وقال أيضاً : « ما عُبد الله بأحسن من التقيّة » . (راجع كتاب « الحكم الجعفريّة » للإمام الصادق جعفر بن محمّد ، جمعه وحقّقه وقدّمه عارف تامر ، بيروت ، ١٩٥٧ ، الصفحة ٦٨) . فكما أن العارف لا يفشي مطلقاً هذه الأسرار ، كذلك ، في نظر مسالك العرفان ، لا يجوز للمستجيب الذي يسعى للوصول ، كما لا يجوز للذي يحترم هذه الأسرار ويعتقد بحقيقتها أن يكشف إلاّ ما لا يؤدّي كشفه إلى مخالفة جوهر ما تفترضه تلك الحقيقة الأخيرة . وقد تكرّست بنصوص واضحة مرتكزة على أساس مسلك التوحيد هذا . ومن المآخذ التي أخذها على الحلاّج بعض رفاقه من المتصوّفين العارفين أنّه باح بالسرّ العرفانيّ الذي توصّل إليه .

كما تبيّن أنّ هذا المعتقد التوحيدي هو مسلك عرفانيّ . ولذلك فلا يمكن للمرء أن يفهمه أو أن يقدّره على حقيقته ، وبالتالي يتسنّى له

أن يفيد منه ويستوعب غناه الروحي ويستكشف حقيقة رسالته ويُلقي ضوءاً صافياً على مفاهيمه الصحيحة ، إلاّ إذا بحثه من الداخل ، أي من وجهة نظر داخليّة ذاتيّة تتّفق وحقيقة وجود هذا المعتقد وطبيعة كنهه . أمّا أن يُبحث من الخارج ، أي من وجهة نظرٍ وضعيّة ومقتَرَب غريب عن حقيقة وجوده وذاته ورسالته ، فإنّه يؤدّي ذلك إلى إساءة فهمه وعدم استساغته ، وبالتالي عدم الإفادة من غنى روحانيّته وعدم اكتناه حقيقته وعدم التعرّف الأصيل الداخليّ إليه من حيث هو معتقد توحيديّ ومسلك عرفانيّ يخاطب الروح الإنسانيّة المتعالية بالعرفان الأصيل عن مُدرَكات العقل الأدنى والحسّ والمحسوس .

الإمام الحاكم بأمر الله وعقيدة التوحيد

أمّا في معرض الكلام عن مبدإ دعوة التوحيد وعلاقة الإمام الحاكم بأمر الله بها فيقول الأستاذ النجّار ، والكلام عائد إلى الإمام الحاكم بأمر الله : « ولا نعلم مبلغ صلته الشخصية بالدعوى[8] » . ثمّ يقول : « وأمّا الدعوة الباطنيّة التي تولاّها وزيره حمزة فليس لدينا دليل على علم الحاكم بها[9] » . غير أنّه يعود فيقول في معرض كلامه عن الدرَزي : « وبسبب حقده على حمزة أقدم على تزييف الرسائل وإدخال البِدَع ممّا أثار عليه الخليفة الفاطمي ، حتّى أمر بقتله[10] » .

---

٨) صفحة ١٠٣ .

٩) صفحة ١٠٤ .

١٠) صفحة ٢٢ .

ويقول عن الإمام حمزة بن عليّ : « كما يبدو أنّه كان حائزاً تأييد الحاكم[11] » . ويضيف قائلاً : « عاد حمزة . . . يشدّ أزر أتباعه بما خصّه الحاكم به من التأييد[12] » . وفي الصفحة التالية يقول : « فقد أطلق الحاكم يده في الحكم[13] » .

لا بدّ للقارىء أن يلاحظ التناقض الظاهر في هذه الأقوال . ويبدو أن المؤلّف لم يتنبّه عند مراجعته الكتاب إلى هذا الأمر . فالفصلان الأوّلان اللذان أوردا يناقضان الفصول الأربعة الأخيرة . فكيف يمكن للحاكم بأمر الله أن يثور على الدرزي ويأمر بقتله لأن هذا الأخير أقدم على تزييف الرسائل وأدخل البدَع بسبب حقده على حمزة ، كذلك كيف يمكن أن يكون الإمام حمزة بن علي حائزاً تأييد الحاكم كما يقول المؤلّف ، أو كيف يمكن للحاكم أن يطلق يد حمزة في الحكم ، إذا لم يكن للحاكم علمٌ بالدعوة الباطنيّة التي تولاّها صفيّه الإمام حمزة بن عليّ ؟ هذا القول إذن مردود من الأساس لتناقضه الظاهر .

أصول عقيدة التوحيد

لقد أصاب الأستاذ النجّار عندما قال عن مسلك التوحيد بأنّه « امتداد لموجة ذلك القرن الفكريّة ، ووليد الفلسفة التي بلغت النضج عند العرب[14] » ، وبأنّه « نتيجة لا بدعة[15] » . غير أنّني كنتُ أودّ

---

١١) صفحة ١١٦ .
١٢) صفحة ١١٧ .
١٣) صفحة ١١٨ .
١٤) ص ١٦ .
١٥) ص ١٦ .

لو أنّه تناول هذا الموضوع بتوسّع ، فأبان أصول هذه الدعوة وعالج هذا الموضوع بصورة أعمق وأشمل . فدعوة التوحيد إنّما هي استمرار للمسالك العرفانيّة القديمة وتطوّر لها . وقد استبطنتها ، كما ذكرنا قبلاً ، الشرائع السماويّة السابقة ، كما احتضنها الإسلام فيما بعد وغذّاها ، مروراً بالإسماعيليّة المتفرّعة عنه . ونحن إذا دقّقنا النظر نرى أية صلة وثيقة تربط مسالك الحكمة عبر التاريخ بعضها ببعض . فأصول دعوة التوحيد وجذورها تتّصل بعصور التاريخ القديمة وبالحكمة في اليونان وفي إيران والهند، وربّما أيضاً في مصر القديمة التي شهدت أمثال امحوتب (Ii-em-hotep) ، الذي عاش حوالي سنة ٢٩٠٠ ق . م ، أو قبل أفلاطون بحوالي ٢٥٠٠ سنة (راجع كتاب *Platon à Héliopolis d'Egypte* تأليف Roger Godel ، باريس ، ١٩٥٦ ، الصفحة ١٩) . وقد بلغ من الحكمة ما جعله يُرفع فيما بعد إلى مصافّ الآلهة . وفي إحدى المخطوطات العربيّة المنسوبة للإمام حمزة بن عليّ والمكتشفة حديثاً ، ورد ذكر هذا الحكيم المصري ممجّداً معظّماً مرّات عديدةً حيث أُطلق عليه لقب المثلّث بالحكمة واعتُبر أنّه هرمس ذاته ، على غرار ما فعل الإغريق من قبل (راجع كتاب *The Religion of Ancient Egypt* تأليف Samuel A. B. Mercer ، لندن ، ١٩٤٩ ، الصفحة ٢٥٥) * .

كانت الفضيلة الكبرى في مصر القديمة تدعى « مَعَت » (*ma'at*) .

---

* كان امحوتب الحكيم وزيراً للملك جوزر من السلالة الثالثة . وهو الذي بنى أول هرم بالحجر المدرج في سقارة . وقد كان مشهوراً بالحكمة والطب والعلم والهندسة حتى إن المصريين فيما بعد ، أي في القرن السادس قبل الميلاد (السلالة السادسة عشرة) ، رفعوه إلى مصاف ←

وهي كلمة ظهرت منذ عهد السلالة الثانية ، (راجع كتاب *Ancient Egyptian Religion* تأليف Jaroslav Ǒerny ، لندن ١٩٥٢ ، الصفحة ٥٩) وتفيد ما تعنيه كلمات « الحقيقة » و « العدالة » و « الصلاح » و « النظام » مجتمعةً ، ولكنها لا تعني أيّة كلمة من هذه الكلمات بالضبط . غير أنّها تعني ضد ما تعنيه كلمة « كذب » أو « غش » أو « خداع » ، (راجع ما قاله الدكتور جون أ. ويلسون (John A. Wilson) في كتابه القيم *The culture of Ancient Egypt* ، شيكاغو ، ١٩٥٨ ، الصفحة ٤٨). ويقول الدكتور ويلسون إنّه ليس لهذه الكلمة مرادف في اللغة الإنكليزيّة . حيال هذا الأمر نستطيع أن نقول إن أقرب كلمة لهذا التعبير المصري هي كلمة « صدق » العربيّة، لما لهذه الكلمة من مدلولات لا تعبّر عنها أيّة كلمة إنكليزيّة منفردة ، ولِما لها من معانٍ بالعربيّة تطابق ما تعنيه هذه الكلمة المصريّة « مَعَت » . *

الآلهة وبقي مؤلهاً في عهد البطالسة (٣٠٩ - ٣٠ ق . م .) ، وكان الحوتب يعد شفيع العلماء ، وكان من عادة الكتبة ، قبل أن يغمسوا القلم في المحبرة ، أن يسكبوا بضع قطرات من الحبر على الأرض تيمناً بامحوتب . كما أن الأطباء اتخذوه شفيعاً لهم واعتبره الإغريق هرمس المثلث بالحكمة كما اعتبروه أيضاً نفس اسكلبيوس (Asklepios) إله الطب عندهم (راجع أيضاً *A handbook of Egyptian Religion* تأليف Adolf Erman وترجمة A. S. griffith ، لندن ، ١٩٠٧ ، الصفحة ١٧٣ - ١٧٤ ؛ و *L'Egypte des Pharaons* تأليف Adolf Erman وترجمة Henri Wild ، باريس ، ١٩٥٢ ، الصفحة ٧٨ - ٧٩ ؛ و *Ancient Egyptian Religion* تأليف Jaroslav Ǒerny ، لندن ، ١٩٥٢ ، الصفحة ٤٩ - ٥٠) .

* تعد فضيلة الصدق الفضيلة الأولى عند الدروز . ويصفها الإمام حمزة بن علي بأنها الإيمان والتوحيد كاملاً .

وقد نالت « مَعَت » مقاماً رفيعاً عند المصريّين القدماء حتّى إنّهم كانوا يقدّسونها ويؤلّهونها ويطلقون على رجال الحكومة أحياناً لقب « كاهن مَعَت » ، (راجع *The Religion of Ancient Egypt* تأليف Samuel A. B. Mercer ، لندن ، ١٩٤٩ ، الصفحة ٢٠٨) .

وتجدر الإشارة هنا إلى التقارب اللفظي بين كلمتَي « مَعَت » المصريّة و « معة » الّتي وردت في رسائل الدّعوة التوحيديّة عند الكلام عن الإمام بأنّه « ذو معة » . مع العلم أنّه يصعب الربط بين الكلمتين من حيث التسلسل التاريخي والفوناتيكي .

ومهما يكن من أمر ، فممّا لا شكّ فيه أن فكرة « مَعَت » المصريّة تدلّ على الروحانيّة السامية الّتي كان يتمتّع بها المصريون القدماء . ولنسمع مقتطفات من الوصيّة الّتي تلقاها مري – كا – ري (Meri-ka-Ré) أحد ملوك مصر القديمة ، من أبيه :

اعمل « مَعَت » ما دمت تحيا على الأرض... فالذين يُدينون الخطاة ، كما تعلم ، لا يرحمون حين يُدينون الأشقياء . إنّها الساعة الّتي يقومون فيها بواجبهم . . . فلا تثق بطول السنين ، فهم يعتبرون أن عمر الإنسان ساعة . إن الإنسان يحيا بعد الموت ، وأعماله تكدّس بجانبه . غير أن الوجود إذ ذاك يدوم إلى الأبد . . . فمن أدركه دون أن يكون قد اقترف الذنوب فسيحيا ثمة كالإله ، متنقلاً بحرّية كأرباب الخلود . (راجع *The Culture of Ancient Egypt* ، تأليف John A. Wilson الصفحة ١١٩) .

يبدو أنّ مسالك الحكمة والمذاهب الروحانيّة سلسلة متصلة الحلقات ، كلّ حلقةٍ منها تتمّم الحلقة السابقة، وقد اتصلت منذ مصر القديمة باليونان حيث نشأ أمثال فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس ، كما اتصلت بحكماء إيران والهند ، والكثير منهم يكرّمهم الدروز ويعتبرونهم من مصادر عرفانهم ، إلى أن اتصلت هذه الأصول بالديانات التوحيديّة المعروفة .

وقد نمت دعوة التوحيد في رعاية الإمام الحاكم بأمر الله وبمبادرته لما كان عليه من عبقريّة وإرادة استكشاف للعلوم والحكمة والمعرفة الأخيرة ، كما تشهد دار الحكمة الشهيرة التي أسّسها* ومجالس الذكر والعرفان التي كان يؤمّها كبراء العلماء وفلاسفة زمانه المختارين. وكانت تُبثّ منها الدعوة الشريفة . وقد ورد في كثير من رسائل الدعوة أنّ هذه الرسائل كانت تُرفع إلى الحضرة قبل أن تُطلق .

لذلك كان على الأستاذ النجّار أن يتجنّب القول بأن الإمام الحاكم

* أنشأ الإمام الحاكم بأمر الله دار الحكمة، أو دار العلم، في جمادى الآخرة سنة ٣٩٥ هـ / آذار سنة ١٠٠٥ م . وقد كانت دار الحكمة هذه تضم حلقات وكليات مختلفة قسمت إلى عدة أقسام ، كل قسم يختص بناحية من العلوم الدينية والفلك والطب والعلوم اللغوية . وعين لها أساتذة لجميع الفروع . وحملت إليها مجموعات عظيمة من الكتب ورصدت لها الأموال حتى قال المقريزي : « وحصل في هذه الدار من خزائن أمير المؤمنين الحاكم بأمر الله من الكتب التي أمر بحملها إليها من سائر العلوم والآداب والخطوط المنسوبة ما لم ير مثله مجتمعاً لأحد قط من الملوك » . كذلك وقف الحاكم بأمر الله عليها الأوقاف وكان التعليم فيها على نفقة الدولة، وكذلك كان جميع ما يحتاج إليه الطالب من حبر وورق وما شابه .
←

بأمر الله استفاد من استخدام هذا المسلك[16] . فالأمر أعمق من الاستفادة الشخصيّة التي اتّهم بها المؤلّف الإمامَ الحاكم بأمر الله .

ويقع الأستاذ النجّار ، في عدم تحقيقه للأمور ، في مغالطة أخرى عندما يذكر أن حمزة كان وزيراً للحاكم[17] . إن حمزة بن علي لم يكن وزيراً للحاكم بالمعنى الزمني للكلمة ، ولم تذكر النصوص المعروفة أن الوزارة كانت مركزاً تسلمه في أي وقت من الأوقات .

الدرزية والإسلام

أمّا في معرض كلام المؤلّف عن علاقة مسلك التوحيد بالإسلام، فهو يصيب بقوله إن « الإسلام من حيث انحصاره في القرآن ، وعدم

وقد أفردت للنساء فيها مجالس خاصة . راجع لذلك كتاب « المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار » للمقريزي ، الجزء الأول ، بولاق ، ١٢٧٠ هـ ، الصفحة ٤٥٨ – ٤٥٩ ؛ و « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » لابن تغري بردي ، الجزء الرابع ، القاهرة ، ١٩٣٣ ، الصفحة ٢٢٢ . كذلك راجع كتاب « الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية » لمحمد عبد الله عنان ، القاهرة ، ١٩٣٧ ، الصفحة ١٦٤ – ١٦٥ ؛ وكتاب « الحاكم بأمر الله الخليفة المفترى عليه » لعبد المنعم ماجد ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، الصفحة ٨٠ – ٨١ ؛ وكتاب *History of Muslim Education* تأليف Ahmad Shalaby ، بيروت ، ١٩٥٤ ، الصفحة ١٠١ – ١٠٢ وكتاب *The Contribution of the Arabs to Education* تأليف Khalil A. Totah، نيويورك ، ١٩٢٦ ، الصفحة ٢٩ – ٣٠ ؛ وكتاب *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* تأليف A. S. Tritton ، لندن ، ١٩٥٧ ، الصفحة ١٠١ – ١٠٢ .

١٦) صفحة ١٦ .

١٧) صفحة ١٠٤ .

خروجه عنه ، هو مدار هذا المذهب الذي يفسّر آياته على طريقته الخاصّة[18] » . كما يصيب بقوله إن « هذا المذهب التوحيدي قائم على الإسلام ، يفسّر آيات التنزيل ، تفسيراً باطنيّاً خاصّاً ، يخرجه عن باطن التأويل[19] » . ولكنّه إذ يقول بعد ذلك مباشرة إنّه « أحد المذاهب المتّهمة بالغلوّ[20] »، كان عليه أن يعمل على إبطال هذا الاتّهام الذي لا ينطبق على الحقيقة ، إذ ان مسلك التوحيد لا يقول بتأليه الأشخاص أو بالتجسيد حتى يُتّهم بالغلوّ ، إنّما يؤمن بالتجلّي والإشراق إيماناً لا يختلف كثيراً عن إيمان بعض المسالك الصوفيّة العرفانيّة القديمة والحديثة . والدروز الموحّدون، في نظرتهم إلى الله وتجلّيه، يردّدون مع الحلاّج قوله : « علوّه من غير توقّل ومجيئه من غير تنقّل » ، (راجع « الرسالة القشيرية » للقشيري ، القاهرة ، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م ، الصفحة ٥) . وتنطبق نظرتهم هذه على نظرة أبي يزيد البسطامي في ذلك إذ يقول : « حقيقة التصوّف نور شعشعانيّ رمقته الأبصار فلاحظها » . (راجع كتاب *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* تأليف Louis Massignon ، باريس ، ١٩٢٩ ، الصفحة ٣٣) .

التجلّي بالصورة الناسوتية

إن في معتقد التوحيد ما هو امتداد وتوضيح واستقطاب لبعض آيات القرآن وانطلاق منها بشكل يتّفق وروحيّة التفسير التوحيديّ للوجود .

---

١٨) صفحة ١٦ .

١٩) صفحة ٨٣ .

٢٠) صفحة ٨٣ .

ولذلك عُدّ هذا المعتقد في هذا الدور مسلكاً إسلاميّاً تعدى الظاهر والباطن إلى مسلك ثالث هو مسلك العرفان والتوحيد الذي يسعى إلى مرحلة التحقّق حيث تمّحي « الأنا » فيبلغ العارف مرتبة المشاهدة ، كالناظر إلى جوهر ذاته في المرآة .

إن هذا التحقّق هو ذاته الذي عبّر عنه الشاعر الصوفي الكبير فريد الدين العطّار في كتابه الخالد « منطق الطير » ، وهو قصّة رمزية باللغة الفارسيّة على لسان الطير تدور حول فكرة المشاهدة والتحقّق . وخلاصتها أن ثلاثين طائراً (بالفارسيّة سي مرغ) ، من أصل ألوف من الطير ، استطعن بعد جهاد طويل مضنٍ أن يبلغن ملكهن طائر « السيمرغ » وهو كناية عن الحقيقة الأخيرة أو الله . يقول فريد الدين العطّار في جملة ما يقول ما ترجمته (راجع *The Conference of the Birds* ترجمه إلى الإنكليزية S. C. Nott ، لندن، ١٩٥٤، الصفحة ١٢٩ — ١٣٢) :

> أخيراً بلغ عدد قليل فقط من هذه الجموع الغفيرة ذلك المكان السنيّ الذي قادهنّ إليه الهدهد . ألوف من الطير كنّ قد هلكن ؛ منهنّ في المحيط ومنهن على قمم الجبال العالية، بعد أن قاسين ما قاسين من العطش . منهنّ من احترق جناحاه ، وقلبه يبّسته نار الشمس ، ومنهنّ من افترسته النمور والفهود ، ومنهنّ من مات إعياء في الصحارى والقفار ، شفتاه انسفعتا ، وجسمه أفناه اللهيب . بعضهنّ جنّ جنونه فاقتتل لأجل حبّة من شعير ، وبعضهنّ ، وقد أضناه العذاب والكلال ، سقط في الطريق لا يقوى على المضيّ . ومنهنّ ، وقد أخذ بما رأى ، توقّف في مكانه

مصعوقاً . وكثير ممّن كان قد قاده الفضول وطلب اللذة هلك دون أي علم بما تسعى إلى إدراكه الطيور .

وهكذا من بين ألوف الطيور أولئك ، ثلاثون طائراً فقط بلغن نهاية المطاف . وحتّى أولاء كنّ مشدوهات متعبات مكتئبات ، لا ريش عليهن ولا جناح . ولكن ها هنّ الآنَ على باب تلك الجلالة التي لا يمكن أن توصف ، ولا يمكن لذاتها أن تدرك . هذا الكائن الذي يتعالى عن العقل الإنساني وعن المعرفة . وإذا ببرق الاستغناء يومض فتُلتَهم مئة من الأكوان في لحظة . رأين ألوفاً من الشموس، كلّ شمس منها أزهى من الأخرى ، ورأين ألوفاً من الأقمار والنجوم، كلّ قمر وكلّ نجم منها جميل كالآخر . وإذ رأين ذلك كلّه ذُهلن واضطربن كما ترقص ذرّة من تراب . فصرخن : « يا من يشعّ أكثر من الشمس لقد اختصرت الشمس ذرّةً ، كيف يمكننا أن نمتثل أمامك ؟ آه ! لماذا تحمّلنا في طريقنا دون جدوى كلّ هذه المشاقّ ؟ لقد أنكرنا ذواتنا وكلّ شيء ، والآن لا نستطيع أن نحصل على ذلك الذي سعينا إليه ، فسيّان هنا وجدنا أم لم نوجد » .

ثمّ غرقت الطيور ، وقد انخلعت قلوبهنّ حتّى أصبحن كالديك المحتضر ، في بحران من اليأس .

ويسترسل فريد الدين العطّار في حكايته الرمزيّة تلك ، فيذكر كيف خرج إلى الطيور حاجب العزّة ممتحناً . وبعد أن يتيقن الحاجب صدقهنّ وإخلاصهنّ في سعيهنّ يفتح لهن الباب :

وإذ أخذ يُزيح مئة ستار ، الواحد بعد الآخر ، انكشف

عالم جديد من وراء الحجاب . وإذا بنور الأنوار يتجلّى ، فاستوين جميعهنّ على المسند ، أريكة الجلالة والعزّة ، وأعطين لوحاً وطُلب منهن قراءته . وإذ قرأنه بإمعان استطعن أن يَعين حالهنّ . وعندما سكن روعهنّ وتحرّرن من كلّ شيء تنبّهن إلى أن السيمرغ بينهن . وبدأت حياةٌ جديدة مع السيمرغ ، وامّحى كلّ ما كنّ قد فعلنه قبلاً . وأشعّت شمس الجلالة ، وفي انعكاس وجوه كلٍّ منهنّ تأمّلت طيور العالم الخارجيّ الثلاثون (سي مرغ) وجه سيمرغ العالم الداخلي . وقد أذهلهنّ هذا حتّى إنّهن لم يدركن إذا كنّ لم يزلن أنفسهنّ أم أنّهنّ قد أصبحن السيمرغ ذاته . أخيراً ، وفي حالة من التأمّل، تحقّقن أنّهنّ السيمرغ ، وأن السيمرغ هو الطيور الثلاثون (سي مرغ) . وعندما كن يشخصن بالسيمرغ كن يرين أن السيمرغ حقيقةً هو هناك ، وعندما كن يُدرن أبصارهنّ إلى أنفسهنّ كنّ يرين أنّهن السيمرغ ، وعندما كنّ ينظرن إلى أنفسهن وإلى السيمرغ معاً كنّ يرين أنّهنّ والسيمرغ كائن واحد . لم يسمع أحد في العالم قط بما يعادل ذلك .

ثمّ إنّهن استسلمن للتأمّل ، وبعد قليل ، وبدون أن يفهن بكلمة ، سألن السيمرغ أن يُظهر لهن سرّ سرّ الوحدة والكثرة في الكائنات . وبدون أن يتكلّم أيضاً أجابهنّ السيمرغ : « إن شمس جلالتي مرآة ، فمن رأى نفسه فيها رأى روحه وجسده ، ورآهما كاملين . وإذ جئتنّ ثلاثين طائراً (سي مرغ) رأيتنّ في المرآة ثلاثين طائراً . ولو جاء أربعون أو خمسون لرأين ذلك كذلك . ومع أنّكنّ قد

تغيّرتنّ تماماً الآن فإنّكنّ ترين أنفسكنّ كما كنتنّ في السابق » .

ذلك فريد الدين العطّار ، الشاعر الصوفي الكبير ، يعبّر عمّا عبّر عنه معتقد التوحيد ، فيقول مثله بأن الصورة الناسوتيّة إنّما هي كالناظر إلى شخصه في المرآة .

غير أن هذه الصورة الناسوتيّة التي ينعم بمشاهدتها الأعراف المتحقّقون ، وكأنّهم ينظرون إلى وجوههم في المرآة ، لا تعني حلولاً في ذات الله . فالله عند الموحدين يتعالى عن ذلك ويتنزّه ، إنّما هو واحد أحد لا يشاركه في عزّته وملكوته وأحديته مشارك ، إنّما يتجلّى ويتدانى وينكشف للعارف بقدر ما يقدّر له تهيّؤه وصفاؤه وتخلّصه من أنيّته ، وتوجّهه إلى العليّ الأعلى واستغراقه في جلال عزّته تعالى وقدسه وملكوته ، وبقدر ما يغيب بذاته عن وعي ذاته ، فتفنى كلّ أنيّة في حضرة ذلك التجلّي والانكشاف . وهذه الحال هي ذاتها التي وصفها الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه « مشكاة الأنوار » (تحقيق الدكتور أبي العلاء عفيفي ، القاهرة ، سنة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م ، الصفحة ٥٧ — ٥٨) إذ قال :

العارفون — بعد العروج إلى سماء الحقيقة — اتّفقوا على أنّهم لم يروا في الوجود إلاّ الواحد الحق . لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علميّاً ، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقيّاً . وانتفت عنهم الكثرة بالكليّة واستغرقوا بالفردانيّة المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبقَ فيهم متّسعٌ لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم

أيضاً . فلم يكن عندهم إلاّ الله . فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم « أنا الحقّ » وقال الآخر « سبحاني ما أعظم شاني ! » وقال آخر « ما في الجبّة إلاّ الله » . وكلام العشّاق في حال السكر يُطوَى ولا يُحكى ، فلمّا خفّ عنهم سكرهم ورُدّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » . ولا يبعد أن يفاجىء الإنسان مرآةً فينظر فيها ولم يرَ المرآة قط ، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها . ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج . وإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغفر وقال :

رقّ الزّجاجُ وراقتِ الخَمرُ   فتَشابَها فتَشاكلَ الأمرُ
فكأنّما خَمرٌ وَلا قدَحٌ   وكأنّما قَدَحٌ وَلا خَمرُ

وفرق بين أن يقول : الخمر قدح ، وبين أن يقول : كأنّه قدح . وهذه الحالة إذا غلبت سمّيت بالإضافة إلى صاحب الحالة « فناء » ، بل « فناء الفناء » : لأنّه فني عن نفسه وفني عن فنائه ، فإنّه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ، وتسمّى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً . ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض فيها .

هذه هي المشاهدة التي تتمّ للعارف المتحقّق عندما يتحرّر من الترابيّة الموجودة فيه ويتخلّص من ظلمة الكثيف. « فكما أن المرآة المغشاة بالطين » ، كما تقول الأوبانيشاد ، « تتألّق من جديد بكلّ رونقها عندما تُجلى جيّداً ، كذلك الكائن المتجسّد ، عندما يتأمّل في طبيعة الذات الحقيقيّة ، ويستعيد الوحدة ويُدرك الهدف ، يتحرّر من الألم » . (راجع *Svetāsvatara Upaniṣad* ، نشرتها وترجمتها إلى الفرنسيّة Aliette Silburn ، باريس ، ١٩٤٨ ، الصفحة ٥٩) . هناك يبلغ العارف التحقّق بالعرفان الأصيل ، وذلك إذ يستغرق بالفردانيّة المحض فيفنى عن نفسه ، ويفنى عن فنائه ، فلا يشعر بنفسه ولا يشعر بعدم شعوره بنفسه . إذ ذاك يشاهد تلك الصورة الناسوتيّة ، في الظاهر والباطن ، كأنّه ينظر إلى وجهه في المرآة ، وقد شفّت تلك المرآة ورقّت ولطفت حتّى بدا للرائي أو خُيّل إليه من فرط سكره وانجذابه واستغراقه أن لا مرآة ولا حجاب . تلك الصورة الناسوتيّة التي يشعّ نورها على الذات فيبهت دونها كلّ نور حتّى التلاشي والامّحاق .

مسلك التوحيد والدعائم الإسلاميّة

وينتقل الأستاذ النجار إلى الكلام عن الفرائض في معتقد التوحيد فيقول : « وها نحن في صدد الفرائض التوحيديّة وهي إضافة إلى الفرائض القرآنيّة[٢١] » .

إن قوله ذاك يدلّ على عدم تفهّم للمعنى الحقيقيّ للفرائض في مسلك التوحيد الذي لا يضيف إلى الدعائم الإسلاميّة فرائض أخرى .

---

٢١) صفحة ١٤٦ .

فالأمر في معتقد التوحيد يختلف عن ذلك . إن مسلك التوحيد إذ يتجاوز الدعائم الإسلاميّة من حيث معناها الماديّ الظاهر يسمو بها إلى معانيها ومقاصدها الحقيقيّة التي تنزع إلى تطهير النفس وإعلائها وتحريرها من ظلمة الكثيف المتراكم عليها نتيجة لأعمالها ونزعاتها وأفكارها السفليّة السابقة . فلكلّ من الدعائم التكليفيّة فضيلة مقابلة في النفس على الموحد أن ينميها ويرتفع بها . وبذا تكون الطهارة الكاملة ، لا أن يكتفي بتأدية هذه الرسوم كالصوم والصلاة والحج والزكاة ، ويقف عندها ؛ علماً بأن مسلك التوحيد يشجّع على القيام بهذه التكاليف وينصح بها مجاراة للسنن الشرعيّة ، خصوصاً إذا تنبّهنا إلى أن مسلك التوحيد هو منهج عرفاني يتطلّب هذا التطهير وهذا الاستعلاء عن مهاوي الترابيّة فينا والتحصّن بالفضائل التجريديّة والخلقيّة. وقد درج المتحقّقون من المتصوّفة ، أصحاب المنزلة الرفيعة ، على وصف التوحيد بالتنزيه والتجريد ، كما ورد على لسان الجُنيد : « التوحيد هو الخروج من ضيق رسوم الزمانيّة إلى سعة فناء السرمديّة » . وقال أيضاً : « التوحيد معنى تضمحلّ فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ويكون الله تعالى كما لم يزل » . (راجع كتاب « اللمع » لأبي نصر السرّاج الطوسي ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة بمصر ، ١٩٦٠ ، الصفحة ٤٩) .

هل في رسائل الدعوة دسّ وتحريف ؟

ثمّ يحاول المؤلّف أن يثبت أن في رسائل الدعوة ، كما وصلتنا، دسّاً وتحريفاً ، فيقول : « لا بدّ لي من التنبيه إلى ما أُدخل على رسائل الحكمة من حشوٍ ، وما وقع من تحريف في نشر الدعوة ، وما أُقحم للكيد والتشويه .

فإن « الدرزي » ، وهو الداعي الأول ، بعد ارتداده ، وبسبب حقده على حمزة ، أقدم على تزييف الرسائل ، وإدخال البِدَع ، ممّا أثار عليه الخليفة الفاطمي ، حتّى أمر بقتله[22] » . ثمّ يقول : « فمن لنا بمن يبيّن مواطن ما أُشير إليه من تحريف حذّرت منه الرسائل التي ذكرناها[23] » . وفي مكان آخر يقول : « سُكَيْن هذا انقلب فيما بعد على رئيسه ، وأفسد في المذهب . وأدخل فيه حشواً وتحريفاً ، لا نعلم مداهما حتّى الآن ، ممّا استوجب النقمة والتنديد . وأصبح يُنسب إليه كلّ ناكث مَريد . ويُنعَت بأنّه سُكَيْنيّ[24] » .

إن محاولات التحريف والدسّ هذه وقعت أثناء الدعوة . وقد تصدّى لها الدّعاة وحذّروا منها وأزالوها وعاقبوا مقترفيها . وقد ذكر ذلك المؤلّف نفسه ، فقال إن الخليفة الفاطمي أمر بقتل الدرزي لِمَا دسّه وحرّفه ، كما أنّ سُكيناً ، بعد أن أدخل في الرسائل حشواً وتحريفاً ، استوجب النقمة والتنديد . فليس من المعقول أن يأمر الحاكم بقتل الدرزي ، كما يذكر المؤلّف ، عقاباً له على دسّه وتحريفه ، ويستوجب سُكين النقمة والتنديد للشيء نفسه ، ويُبقى في الوقت ذاته على هذا الدس والتحريف . هذا وإن النصوص التي استشهد بها كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » تدلّ جميعها على وقوع هذه المحاولات أثناء الدعوة والتصدي لها حين وقوعها لا بعد الدعوة .

---

٢٢) صفحة ٢٢ .
٢٣) صفحة ٢٣ .
٢٤) صفحة ١٤٤ .

أمّا قول المؤلّف الكريم بالتحريف فهو ناتج عن إساءة فهم لنظرة مسلك التوحيد للدعائم الإسلاميّة. فتمجيد هذه الدعائم من ناحية، ثمّ إسقاط ظاهر معناها من ناحية أخرى، جعلاه يظن أن في ذلك تناقضاً سببه تحريف وحشو متعمَّدان. غير أنّه لا حاجة أبداً لافتراض مثل هذا التحريف والحشو لمن استوعب حقيقة هذه النظرة للدعائم. إن ادّعاء التحريف وافتراض التشويه من شأنهما إبعاد المؤمنين الموحّدين عن معتقدهم وتحويلهم عنه إلى معتقد آخر، الأمر الذي يُجلّ الأستاذ النجّار عنه. ولكن مثل هذا الادعاء يؤدّي إلى اعتبار مثل هذا الكتاب محاولة تضليل وليس عرضاً تميّز بأمانة كلّية لم يسبق إليها، كما أعلن المؤلّف في مقدّمته[25].

مراتب الباطنيّة

وفي معرض كلامه عن الباطنيّة يقول كتاب «مذهب الدروز والتوحيد»: «الباطنيّة تعتبر «العقل» و «النفس» بمثابة الأب والأم للوجود الإنساني. منهما يستمدّ سائر «الحدود» وجودهم؛ وهم: «الكلمة» المنبثقة من «النفس» بواسطة العقل. و «السابق» المنبثق من «الكلمة» بواسطة النفس. و «التالي» الذي يستمدّ سلطته وقدرته من السابق. هؤلاء هم الحدود الخمسة[26]».

إن هذا التفسير يبدو غامضاً للقارىء. فالمؤلّف لم يفسّر في كتابه هذه التعابير التي أوردها. وهذا يثير أسئلة أكثر ممّا يجيب على أسئلة.

---

٢٥) صفحة ١٠.
٢٦) صفحة ٣٢.

ثمّ إن نظريّة الانبثاق التي يشير إليها الكتاب إشارة عابرة هي من النظريات الأساسيّة في دين التوحيد . فكان على المؤلّف أن يشرحها أكثر ممّا فعل .

معاني الحدود

ويضيف الأستاذ النجّار قائلاً : « فالعقل أصل الوجود . باتحاده بالنفس يتكوّن منطق الحياة ، أي الكلمة ، أو المعرفة التي تنقسم إلى ما سبق منها وما يليه على توالي الأجيال[٢٧] » . ويقول في مكان آخر : « والكلمة ترمز إلى المنطق المنطلق من اتحاد العقل والنفس[٢٨] » .

هذا التفسير هو من عنديات المؤلّف ، ولا يعتمد على أيّ مصدر ، وقد توخّى منه تبسيط هذه النظريّة الأساسيّة وتقريبها إلى الأفهام . فجاءت غامضة مشوّشة . فكيف يتكوّن منطق الحياة باتحاد العقل بالنفس ، وما معنى منطق الحياة ؟ وهل يتكوّن منطق الحياة باتحاد العقل بالنفس ؟ وهل صحيح أن الكلمة تعني المعرفة ؟ وأنّها تنقسم إلى ما سبق وما تلا ؟ من أين أتى المؤلّف بهذا التفسير ، وماذا يقصد منه ؟ إن هذا التأويل ليس مبنيّاً على أساس في العقيدة ، ثمّ إنّه لم يُفهم منه شيء .

المراتب الدينيّة

ويمضي الكتاب في حديثه ليقول : « وإن التالي قد يصل في تكامله إلى درجة السابق ، كما يستطيع « الأساس » أن يبلغ مرتبة « الناطق » ،

---

٢٧) صفحة ٣٢ .

٢٨) صفحة ١٤١ .

و « الداعي » مرتبة « الأساس » . ولعلّ هذا التداخل يقرّب إلى الأذهان أمثال نظريّة الثالوث وما شابهها[29] » .

إن ما ذهب إليه المؤلّف من تفسير يخالف جوهر عقيدة التوحيد . فليس في النصوص المعروفة أي دليل يشير إلى مثل هذا الارتقاء أو التحوّل من مرتبةٍ دينيّة روحيّة إلى أخرى . ومع أنّه قد ورد في بعض النصوص الدرزيّة ما يخدع ظاهر معناه الباحثَ غير المتعمّق الذي لم تتوفّر له معرفة التوحيد على أصوله ، فلا يجوز الأخذ بظاهر المثال دون استيعاب حقيقة نظرة الانبثاق الدرزيّة التي تجعل من الحدود الواسطة والأداة لانبثاق جميع الكائنات ، فلا يبلغ كائن منها مرتبة الحدود، ولو توفّر له الوصول إلى مرتبة التحقّق . أمّا مثال الثالوث الذي يتمثّل به المؤلّف فهو يختلف بالجوهر عن هذا التداخل في المراتب الذي يزعمه الأستاذ النجّار .

جهاز الدعوة

ويقول الكتاب في معرض كلامه عن جهاز الدعوة : « أمّا الدعاة ، أي المبشّرون بالدعوة ، لاستمالة النّاس إليها ، فإنّهم ، مع المأذونين والمكاسِرين ، يأتون بعد « الحدود » ، في التنفيذ ، لا في التقديس ، مستمدّين سلطتهم من « التالي » . وهم ليسوا خالدين في منزلة روحيّة كالحدود . لكنّهم يتحلّون بالفضيلة والمعرفة والتقوى[30] » .

إنّنا نجد في عقيدة التوحيد أن الحدود ــ بخلاف ما قاله المؤلّف ــ

---

٢٩) صفحة ٣٥ .

٣٠) صفحة ٣٦ .

هم دعاة ، بل في الواقع إن الحدود هم الدعاة الأصليون . تشهد بهذا تسميتهم بذلك في رسائل الدعوة . إن كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » يفتقر أحياناً إلى مزيد من التحقيق والعلميّة في البحث . ومن أوضح الأمثلة على ذلك الخطأ الفاضح الذي ورد في الكتاب إذ قال إن أوّل ظهور الله بصورة ناسوتيّة كان « في زمن البار[٣١] » . فلا وجود لهذا القول في أيّ من رسائل الدعوة أو شروحها .

دعوة التوحيد وإخوان الصفاء

كذلك يذكر الكتاب أن « الدروز يقولون إن « إخوان الصفاء » إخوانهم وقد تكون كتب الحكمة الستّة إتماماً لرسائلهم[٣٢] » . ويقول أيضاً : « إن أوجه الشبه » بين رسائل إخوان الصفاء ورسائل الحكمة « عديدة . . . منها : . . . التدرج في الاطّلاع على الأسرار . . . وعقيدة التقمّص . . .[٣٣] » .

والحقيقة أنّه يوجد فرق أساسي بين رسائل الحكمة و « رسائل إخوان الصفاء » . ولم نسمع أن الدروز يقولون إن إخوان الصفاء منهم إذ جاءوا قبل الدعوة بكثير ؛ أو أن كتب الحكمة إتمام لرسائلهم . وليس في نظام الموحدين منذ قيام الدعوة سنة ٤٠٨ هـ / ١٠١٧ م تدرّج في الاطّلاع على الأسرار . ففي حال تسلّم الموحّد دينه، كما قلنا قبلاً ،

٣١) صفحة ٤٣ .
٣٢) صفحة ٤٨ .
٣٣) صفحة ٤٨ .

يمكنه أن يطّلع على جميع الحقائق ، على قدر استيعاب عقله . أمّا عقيدة التقمّص فإنّها تختلف عند إخوان الصفاء عمّا هي عليه عند الدروز . ولا نعني بهذا القول أنّه لا صلة للموحدين بإخوان الصفاء فيما تلتقي عنده مسالك المعرفة مهما تنوّعت .

الجبر والمقدّر

ويصل المؤلّف في بحثه إلى موضوع القدر فيقول إنّه « نسب إلى مذهب التوحيد القول بالمقدّر أو الجبر الذي لا يزال يؤمن به من عامّة الدروز من لم يفهم فلسفة المذهب على حقيقتها . وهو انحدار بالدين لم يسلم منه شعب من الشعوب . وكفر بالرسالات الإلهيّة الّتي جاء بها الرسل يدعونَ إلى الخير وينهون عن الشر . ويعدون بالثواب ويوعدون بالعقاب[٣٤] » .

إن الباحث المتعمّق في بحثه يعلم أنّ المقدّر الذي يقول به الدروز ليس هو الجبر ، ولم ينسب إلى معتقد التوحيد القول بالجبر . فالإنسان ، حسب فلسفة التوحيد ، يملك حرّيّة الاختيار المطلقة في الأصل والمبدأ . وليس للإرادة العليا علاقة بأعمالنا البشريّة ، بل إن المولى يراها بسابق علمه للأشياء . إنّما ممارسة حرّية الاختيار هذه عمليّاً هي محدودة بما تراكم على الإنسان في أجياله السابقة والحاضرة من أعمال اختارها لنفسه وجعلت نطاق حرّيته محدوداً ، فقدّر أثرها ونتائجها على نفسه ، وقد ورد في رسائل الدعوة ما يؤيّد هذا القول ، فما أتانا من صعوبة زماننا

٣٤) صفحة ٤٩ .

فهو من سوء أعمالنا السابقة التي تسيّرنا نتائجها . ويطابق هذا القول على ما جاء في « المنداكا أوبانيشاد » الهنديّة التي تقول : « لقد قيّدتهم وألزمتهم أفعالهم ، فيُرهقهم هذا القيد الذي لا يفطنون له بسبب تعاميهم في هواهم » . (راجع « سلسلة الحياة والنور ، المنداكا أوبانيشاد » ١ ، تعريب بايازيد ، بيروت ، ١٩٤٩ ، الصفحة ٢٣) . هذا وكلّما تطهّرت النفوس لفعل ممارسة هذا الاختبار في حقل الخير والترفّع اتّسع مجالها في الممارسة الخيّرة وفي توجّهها نحو الأفضل ؛ وتكمل الإرادة العليا التي هي العقل الكلّي . على أنّه ، في كلّ حال ، تلحقنا نتائج أعمالنا إن خيراً وإن شرّاً إلى أن تنفذ في تتميم العلّة بالمعلول .

عودة إلى التقية

وعوداً إلى موضوع التقية يقول كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » : « فلاذوا بالكتمان والاستتار ، اتّقاء الاضطهاد والعدوان . واستشرت الرجعيّة . وانحصرت أنوار الفكر في زوايا المجالس ، أجيالاً متعاقبة حُرم النّاس فيها تفهّم كنه إيمانهم ، ونعمة المتعة في سبر أغواره ، والخوض في غمار أسراره . واختفت منابر المناقشة والمجادلة . فقلّ المشتغلون بها ، العاكفون عليها ، حتى تحجّرت العقائد ، وفقدت روعة فتنتها ، وحيويّة روحانيتها[٣٥] » .

لقد بلغت نقمة المؤلّف الكريم على التقيّة وحماسته للكشف مبلغاً لم يستطع معه أن يرى الأمور على حقيقتها الكاملة . فالبحث والتنقيب

٣٥) صفحة ٥٠ .

وسبر الأغوار أمور اشتهر بها كثير من العلماء والمفكّرين والفلاسفة ممّن يقولون بالتقيّة سواء أكانوا من الموحدين أو من غيرهم من الفرق . ويضيق المجال هنا عن ذكر هؤلاء العلماء والفلاسفة والمفكرين، وقد رأينا ابن رشد نفسه يدعو إلى ستر الحقائق عن غير أهلها ، وكذلك الإمام الغزالي وغيرهما الكثير . كما قامت الدعوة الفاطميّة عليها ، وقد أوردنا آنفاً مقتطفات من سجل فاطمي أرسله الخليفة الفاطمي إلى أحد دعاته . (راجع الصفحة ٩٤ – ٩٥ من هذا البحث) .

فالتقيّة إذن لم تسبّب تحجّر العقائد ؛ فهي ، على عكس ما يعتقد المؤلّف ، قد حافظت على روعة العقائد الباطنيّة وحيويتها في كثير من الأحيان . والانزواء لا يعني التحجّر ، إذ بقيت هذه الحقائق منيرة تشعّ في صدور المؤمنين بها ؛ ولا جناح عليهم من عدم توجّه الآخرين نحو قبلة الحق الذي يظهر، على استتاره ، من خلال أعمال العارفين وتوجّهاتهم وإشعاع روحانيتهم فيما حولهم . وإن كان هنالك من تحجّر فهو من قِبَل الذين لا ينجذبون إلى طلب المعرفة والاستئناس بأبنائها والمتحقّقين بها.

التقمّص

ويصل الأستاذ النجّار إلى موضوع التقمّص . فيتضح أن عرضه لهذه النظريّة عند الدروز يخالف ، في بعض النقاط الأساسيّة ، ما جاء بهذا الصدد في تعاليم عقيدة التوحيد ، إذ يقول : « إن الجنس البشري مختلط بالتقمّص . يتكرّر اختلاطه وامتزاج عناصره ، وشعوبه ، وطوائفه ، في كلّ جيلٍ ، دون تفريق أو تمييز [٣٦] » . ويقول في مقارنته بين معتقد

٣٦) صفحة ٥٤ .

التوحيد وأهل الكلام : « ويختلف عنهم بإصراره على أن الكمال المنشود تحاوله الروح ، على هذه الأرض ، بسلسلة من التطوّر الذاتي ، من حياة إلى أخرى ، حتّى وصولها إلى ذلك « اليوم » [37] » . ثمّ يقول بأن الدروز يعتقدون « أن التغيير الروحي مستمرّ ، متّجه نحو مثل أعلى ، حتّى انتهاء الأجيال – إذا انتهت [38] » .

كان على المؤلّف عند عرضه لبعض النقاط في معتقد التوحيد أن يلتزم بهذه المعتقدات كما وردت ، فيشرحها شرحاً يتّفق وصحّة المعتقد . وهذا ما يقتضيه البحث العلمي النزيه . ومن ثمّ لا بأس من أن يعلّق على ما أورده ويتناوله بالنقد أو التأييد ، متّبعاً في ذلك الطريقة العلميّة الصحيحة . فنظريّة التقمّص عند الدروز لا تتّفق وما أورده المؤلّف في عرضه .

ففي عقيدتهم أن الذين تقبّلوا الدعوة وتعرّفوا إلى الحقيقة في الماضي لا يزالون يولدون عند من تقبّل الدعوة . كذلك فإن التقمّص في معتقد التوحيد ليس تطوّراً للروح في هذا الدور ، بل هو تقلّب الروح في شتّى الأحوال ، لكي يتسنّى لها أن تختبر هذه الأحوال . فمن لم يتقبّل نداء الحق ، حسب معتقد التوحيد ، لا يمكنه إلاّ أن يحصد نتيجة أعماله في حيواته التالية . وكذلك هي الحال بالنسبة لمن تقبّل هذا النداء وتعرّف إلى الحقيقة . غير أن المؤلّف يعود في الصفحة التالية ويناقض ما جاء به قائلاً : « فإن الأرواح تنتقل إلى أجساد جديدة بالولادة . أرواح الموحّدين إلى موحّدين . وأرواح المشركين إلى مشركين . مارّة في أدوار

٣٧) صفحة ٥٥ .

٣٨) صفحة ٥٦ .

التصفية والتطهير والتكامل . أو الفساد والشرّ والعذاب[٣٩] » .

ثمّ يضيف المؤلّف قائلاً : « الجسد أو الجسم البشري ، في عقيدة التوحيد ولغتها المجازيّة ، ثوب للنفس أو الروح . قميص ، في اصطلاح المذهب ، تتقمّصه الروح عند الولادة . وتنتقل منه بالموت فوراً إلى جسد مولود . دون تمييز جنسي[٤٠] » .

إن الدروز يقولون بخلاف ذلك ، فحسب اعتقادهم المتعارف عليه يتضمّن التقمّص تمييزاً جنسيّاً ، فالذكر يولد ذكراً والأنثى أنثى . والقول بغير ذلك لم يرد في النصوص ولا هو متعارف عليه . لذلك فالطريقة العلميّة تحتّم على المؤلّف أن يذكر واقع الحال ، ثمّ إذا كان يرى خلاف ذلك يمكنه أن يعمل على نقضه .

تدرّج الروح

ثمّ يمضي كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » في حديثه عن الروح حسب معتقد التوحيد ، فيقول : « إنّها في أدوار انتقالها تكتسب من المعرفة والعلوم الروحيّة ما ينقلها من درجة إلى درجة ، في مراقي التكامل ، حتّى تبلغ درجة الإمامة ، إذا كانت مؤهّلة لها . وهذا منتهى الرفعة الروحيّة المتصلة بالإمامة ، أعلى مراتب الدين ، في آخر أدوار التقمّص المقصود منه بلوغ الكمال الإنساني ، بالتطوّر في سلسلة متواصلة من

٣٩) صفحة ٥٧ .
٤٠) صفحة ٦٢ .

حلقات الزمان[41] » . ثمّ يقول : « في هذا الانطلاق ، واتّحادها بالعقل الكلّي ، تكون قد بلغت الأعراف[42] » . ويضيف في مكان آخر قائلاً : « وينتهي الانتقال والمرور في « الأقمصة » المادية ، لتتصل الأرواح الصالحة بالعقل الكلّي ، على مقدار تكاملها . ولقد تبلغ من الطهر درجة الكمال[43] » .

على خلاف ما يرى مؤلّف الكتاب ، ليس المقصود بالتقمّص عند الدروز هذا الاعتقاد ، ولا يبلغ أحد من النّاس ، حسب مفهوم معتقد التوحيد ، درجة الإمامة العليا ؛ كذلك لا تبلغ الروح بانتقالها من جسد إلى جسد أعلى مراتب الدين في آخر أدوار التقمّص . إن في ذلك تقوّلاً على العقيدة ، صادراً عن خلط بين عقيدة التوحيد وغيرها . ثمّ إنّه لا إمكان للبحث في هذا المجال عن الوحدة أو الاتّحاد ، إذ ان العقل الأرفع أو الكلّي ، حسب عقيدة التوحيد ، هو مصدر انبثاق جميع الكائنات ، وهو عين بقائها في هذا الوجود الظاهر ؛ ومنه وبه ابتُدعت ، فهي لا تنفصل عنه ولا ينفصل عنها من حيث العلّة والمعلول في تنزّل فعل الخلق . فالعقل الأرفع ، من هذا القبيل ، يحلّ في سرّ أسرار جميع الكائنات ، على احتجابٍ شبه كلّي أو جزئي ، أو وعيٍ متفاوتٍ لا يبلغ أقصاه إلاّ في مرآة جوهر عقل الإنسان ، بوصفه أرفع هذه الكائنات وأقربها من استيعاب نور الحقّ الذي منه انبثقت . على أن هذا العقل الأرفع هو واسطة الكشف والمعرفة

٤١) صفحة ٦٣ .
٤٢) صفحة ٦٣ .
٤٣) صفحة ٨١ .

وأداة المشاهدة في كلّ نفس مؤمنة ، به يتمّ الشهود لجوهر الذات الفرد ، دون أن يرتفع الإنسان من درجته وحدّه إلى كينونة هذا العقل الأرفع الذي هو الأصل الوجودي والحدّ الأوّل . ولا بأس هنا من إيراد ما ذكره الداعي أبو يعقوب إسحق السجستاني في كتابه « الينابيع » في إبطال القول بالاتحاد بالعقل الكلّي ، (راجع « كتاب الينابيع » المنشور في *Trilogie Ismaélienne* ، حقّقه وترجمه إلى الفرنسيّة وشرحه Henry Corbin ، الصفحة ٨١ – ٨٢ ؛ وأيضاً « كتاب الينابيع » تحقيق مصطفى غالب ، بيروت ، ١٩٦٥ ، الصفحة ١٥٦ – ١٥٧) . قال :

إذا كان العقل الأوّل هو المبدَع الذي لم يسبقه شيء من جهة الإبداع ونيله الفضائل التامّة من هذه الجهة ، كان بلوغ أحد إلى هذه المرتبة محالاً ممتنعاً أن يصير شيئاً مبدَعاً أوّلاً بعد السابق الذي يُعرف بهذه الفضيلة ، فينال الفضائل التامّة التي نالها السابق . فإذاً بلوغ شيء إلى مرتبته ممتنع .

وأيضاً فإن العقل بارز الذوات ، والنفس بارزة الهموم ، والهموم لا تبلغ مبلغ الذوات – التي هي الأشياء الماضية والمقيمة والمنتظرة – كما تبلغه الذوات ، فجميع ما له ذات سواء الماضي والمقيم والمنتظر . فإذاً النفس هي زوجة العقل ، لا تبلغ مبلغه ؛ فما دونها من الأشياء أحرى وأولى أن لا يبلغ مبلغه .

وأيضاً فإن العقل بارز الهليّة ، والنفس بارزة المائية فقط ؛ والمائية موجودة من الأجناس والأنواع والفصول الصانعة ، والأنواع والأجناس والفصول فيما احتوى عليه

الطبع ، والهليّة في المحتوى للطبع والخارجة عنه . فالنفس إذاً لا تبلغ مبلغ العقل، إذ المائية لا توجد حيث توجد الهليّة . وما وجدت مائيته فهليته موجودة فيه مضافة إليه .

وأيضاً فإنّ في النفس عقلاً ، ولا يقال إن في العقل نفساً ، وما هو من جهة ذاته غير مضاف إليه . فإنّ النفس لا تبلغ مبلغاً بكلمة البارىء المبدع الذي نزّه كلمته عن النفاد في قوله : « لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبّي* » . وما لا نفاد له ، لا يمكن البلوغ إليه ، لأن البلوغ إليه نفاده ، وقد نفى المبدِع عنه النّفادَ كما بيّنّا ، فاعرفه .

النطق

أمّا في معرض الكلام عن النطق ، فإن الأستاذ النجّار يدعو النطق خرافة[44] ويقول : « بعض الغلاة ، ممّن ليسوا من علماء المذهب ، يؤخذون بما يتواتر بين السذّج من العامّة ، عمّا يسمّونه « النطق » . أي أن الروح ، على زعمهم ، حين تنتقل من جسد إلى جسد ، تحمل معها أحياناً معلومات عن « الدور » أو الجيل الذي كانت فيه . « فتنطق » ؛ أي تحدّث عنه بما تعيه الذاكرة . كأنّما الذاكرة جهاز روحيّ ، لا عقليّ مكتسب . . . ويروون قصصاً و « وقائع » عن ذلك ، محيّرةً ، مدهشة .

---

* سورة الكهف ، الآية ١١٠ .

٤٤) صفحة ٦٩ .

يكاد لا يرقى إليها الشك"[٤٥] » .

إن في هذا القول تحريفاً للواقع . فالأكثريّة الساحقة من الدروز الذين يعتقدون بالتقمّص يعتقدون أيضاً بالنطق . فإذا كان المؤلّف لا يعتقد به عليه أن يقول إن ذلك رأيه الشخصي ، ثمّ ليدافع عنه ما أراد ، خصوصاً إن الأقوال التي استشهد بها من النصوص لا تنفي النطق ولا علاقة لها بهذا الموضوع ؛ وهي واردة في أصلها في غير معنى . ولو كان المؤلّف قد أكمل بحثه واعتمد على النصوص التي تتعلّق حقيقةً بهذه النظريّة ، لعلم أن تذكّر ما حدث في أجيالٍ ماضية تقرّه بعض النصوص التي تُثبِت إمكان تذكّر بعض ما يحدث في الحيوات السابقة . فالمستجيبون ، حسب ما جاء في النص ، إنّما استجابوا إلى الدعوة بعد أن ذُكّروا بالحق فذكروه وعُرّفوه فعرفوه .

هذا وتوجد مؤلّفات كثيرة تبحث موضوعَي التقمّص والنطق . مثال على ذلك كتاب *The Enigma of Survival* تأليف Hornell Hart ، المطبوع في لندن سنة ١٩٥٩ . فهو يبحث هذا الموضوع بحثاً مطوّلاً ، كما أن في آخره ثبتاً بأسماء مؤلّفات كثيرة في الموضوع نفسه . ولا يزال كثير من العلماء يبحثون هذا الموضوع ويكتبون دراسات علميّة جديرة بالاهتمام ، ونخصّ منهم الدكتور إيان ستيفنسون (Ian Stevenson) وهو حاليّاً رئيس دائرة الطب النفسي (Psychiatry) في جامعة فرجينيا في تشارلتسفيل ، ولاية فرجينيا في الولايات المتحدة . وقد نشر عدّة مقالات علميّة بالموضوع نفسه منها : « The Evidence for Survival

---

٤٥) صفحة ٦٩ .

المنشورة في « from Claimed Memories of Former Incarnations
Journal of the American Society for Psychical Research, Volume LIV, April 1960. No. 2, and July 1960, No. 3. وفيها درس عدّة حالات من النطق حدثت في مختلف أنحاء العالم . فكان على الأستاذ النجّار قبل أن يبحث في مثل هذه النظريّة أو يصدر حكمه عليها أن يقرأ ما كتبه عنها العلماء المتخصّصون .

هذا ويمكننا القول هنا إن منطق عمليّة التقمّص لا يتعارض مع تذكّر الماضي ، خاصة عندما ندرك أن نزعات الفكر اللطيفة ، حسب عقيدة التوحيد ، تنطوي ، عند الموت ، في أعماق النفس المنتقلة من جسد إلى جسد . وهذه النزعات والأفكار اللطيفة ، كبذور انطلاقة الحياة التالية ، هي التي تحدّد وضع التقمّص المقبل . فلا بدّ لبعض الأذهان ، إذا صادفت بعض الحالات المناسبة ، أن تتذكّر جزءاً من الماضي المباشر الذي كانت تعيش فيه .

اللاهوت والناسوت

ويصل المؤلّف الكريم في بحثه إلى موضوع التجلّي . وهو موضوع يحتلّ في عقيدة التوحيد مركزاً مهمّاً إن لم نقل المركز الأهم . فإذا بالأستاذ النجّار يبحث هذا الموضوع في صفحتين[٤٦] يتطرّق فيهما إلى نظريّة الناسوت وعلاقة الناسوت باللاهوت . ويتألّف هذا الفصل بأكمله من أقوال اقتطفها المؤلّف من بعض رسائل الدعوة ، فجمع ما بينها دون

٤٦) صفحة ٨٥ – ٨٧ .

أي شرح يُذكر أو تفسير أو توضيح ، ممّا أثار أسئلة كثيرة بدلاً من أن يجيب عليها .

إن هذه النظريّة الأساسيّة في معتقد التوحيد ومثيلاتها لتحتاج إلى كثير من التقصّي العلمي والتعمّق في البحث. فنظريّة التجلّي لا تعالَج بدون العودة إلى نظريّات العرفان القديم التي توارثتها فيما بعد بعض الطرق الصوفيّة الإسلاميّة فألقت ضوءاً عليها . وقد دفعت أحد كبراء المتصوّفة وهو الحلاّج بأن ينشد :

سُبحانَ مَنْ أظهرَ ناسُوتَهُ   سرّ سَنا لاهُوتِهِ الثّاقِبِ
ثُمّ بَدا لخلقِهِ ظاهراً   في صورةِ الآكِلِ والشّارِبِ
حتّى لقَد عايَنَهُ خلقُهُ   كلَحظَةِ الحاجِبِ بالحاجبِ

(راجع « كتاب الطواسين » للحلاّج ، تحقيق لوي ماسينيون ، باريس ، سنة ١٩١٣ ، صفحة ١٣٠) .

ويمكننا أن نقول إن النّاسوت من اللاهوت كالخط من المعنى ، وكما أن فكر الإنسان المحدود بالكيفيّة والإضافة والزمان وما شابه ذلك لا يستطيع أن يُدرك المعاني مجرّدة من الخط أو الصورة أو الصوت ، كذلك لا يمكنه أن يدرك اللاّهوت بوجه من الوجوه. وإنّما يتجلّى الله في النّاسوت ، ويكون هذا النّاسوت قد تنزّه عن كلّ ما ليس هو في حقيقته وشموله ، فأضحى تشخّصاً للإنسان الكامل أي ناسوتاً مجرّداً متطهّراً مثاليّاً متنزّلاً بتجرُّد الباقي السرمديّ فيه عن التوهّم وعن الفناء . وهذا هو التأنيس بالنسبة للآخرين بغية التعرُّف من خلاله إلى حقيقة الموجود

في سعي بعضهم وتقرّبهم وطلبتهم للمشاهدة والتوحيد الأخير ، ولأجل العبادة على هَدْي المُبصِرين المتحقّقين الأوّلين ، بالنسبة لسائر المؤمنين الموحّدين . وهذا هو معنى الكشف ودلالته لحقيقة الحقائق . وهذا الانكشاف في السرّ لمجلى الحقيقة هو ذاته تحقيق العارف لإنسانيّته على وجه كمالها ، أي بتحقّقه إنساناً كاملاً . ولشرح ذلك يجب أن نقول شيئاً عن ناموس السببيّة .

ناموس السببيّة

إن الشيء ، كلّ شيء ، لا يوجد ، حسب معتقد التوحيد ، إلاّ بأربع علل . وهي التي وصفها أرسطوطاليس (راجع كتابه « الطبيعة » ، الباب الثاني ، الفصل الثالث) وأخذها عنه المفكّرون المسلمون والمسيحيون في العصر الوسيط . وقد تناولها كثير من الفلاسفة بالشرح والتعليق ، منهم الشيخ الرئيس أبو عليّ بن سينا الذي كان شرحه لها من أبلغ الشروح . قال ابن سينا :

> العلل أربع : ما منه وجود الشيء وهو العلّة الفاعليّة ، وما لأجله وجود الشيء وهو العلّة الغائيّة التماميّة ، وما فيه وجود الشيء وهو العلّة الماديّة ، وما به وجود الشيء وهو العلّة الصوريّة . ووجهُ حَصْرِ هذه العلل في هذه الأربع أن السبب للشيء إمّا أن يكون داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده أو يكون خارجاً عنه . فإن كان داخلاً ، فإمّا أن يكون الجزء الذي يكون الشيء فيه بالقوّة لا بالفعل وهو المادّة ، وإمّا أن يكون الجزء الذي يصير فيه الشيء بالفعل

وهو الصورة ؛ وإن كان خارجاً فلا يخلو إمّا أن يكون ما منه وجود الشيء وهو الفاعل ، وإمّا أن يكون ما لأجله وجود الشيء وهو المقصود والغاية .

(« الرسالة العرشيّة » لابن سينا . حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٣ هـ ، الصفحة ٣ — ٤) .

لنأخذ البناء مثلاً على ذلك . كيف وجد البناء ، وما هي الأسباب أو العلل التي تفاعلت لإيجاده ؟ إن البناء مؤلّف من هذه الأحجار وهذا الحديد والخشب وغير ذلك من المواد . إن هذه المواد التي فيها يوجد البناء هي علّته الماديّة . هي المادّة التي يكون البناء فيها بالقوّة لا بالفعل ، وهي ، كما نعلم ، داخلة في قوام البناء وجزء منه .

ثمّ إن هذه الموادّ قد نُظّمت ورُتّبت بإحكام وتآلف وتناسق بعضها مع بعض ، بحيث أن كلّ مادّة منها تتألف وتتفاعل مع غيرها من الموادّ بنظام تامّ . إن هذا النظام الدقيق ، أو قلْ هذا التصوير المحكَم الذي به يوجد البناء بالفعل هو علّته الصوريّة ، وهي الصورة التي يصير بها هذا البناء بناء بالفعل ، وهي أيضاً كما نرى ، داخلة في قوام البناء وجزء منه .

ومن الواضح أن هذا البناء لم يوجِد ذاته ، وأنّ هذا التصوير المحكَم لم ينظّم ذاته بذاته . إنّما هنالك فاعل قد نظّم هذه الموادّ بعضها مع بعض ، ورتّبها ونسّقها ، وجعل منها ذلك البناء . إن هذا الفاعل أو البنّاء ، الذي منه ومن فعله وجد البناء ، هو علّة البناء الفاعليّة . غير أن هذا الفاعل ، مع أنّه قد نظّم هذه الموادّ وصنع منها البناء ، هو ، كما

نرى بالبداهة ، خارج عن قِوام البناء وليس هو جزءاً منه .

ثمّ إن هذا البناء لم يكن ليوجد عبثاً واتفاقاً ، بل إن هنالك غاية معيّنة واعية ، مدبَّرة مصمَّمة ، هي الّتي دفعت بهذا الفاعل كي يجمع المواد ويؤلّف ما بينها على هذا النحو وهذه الصورة . لولا هذه الغاية لمَا سعى ذلك الفاعل ، ولمَا ألّف بين الموادّ ولمَا صنع منها ما صنع . إنّما هي هذه الغاية الّتي هدَتْه إلى ذلك ودفعته . لولا هذه الغاية لمَا وُجد بناء مهما توافرت المواد ، ومهما كثرت الأيدي العاملة . ولا يسمّى البناء بناء ما لم يكن قد تحقّق بهذه الغاية ، الّتي هي الإيواء والسكنى . هذه الغاية ، الّتي لأجلها وجد البناء ، هي علّته الغائيّة أو التماميّة ، لأن البناء قد تمّ بها . هذه العلّة التماميّة هي أيضاً خارجة عن قِوام البناء وليست جزءاً منه .

ويضيف الموحّدون (الدروز) إلى هذه العلل الأربع أمراً آخر لا بدّ منه في رأيهم لوجود أيّ شيء . إنّه ذلك المصمِّم الذي هو وراء هذه العلل . إنّه صاحب العقل وواضع التصميم ، ومدبّر هذه العلل وموجدها ومعلّها ، والدافع لها لكي تعمل وتتفاعل . وهو قد أوجد الغاية من الشيء ووضعها . وبما أنّنا ضربنا مثل البناء ، يمكننا القول إن هذا الشيء هو بمثابة المهندس للبناء . ولا يمكننا أن نخلط بينه وبين الفاعل للبناء أو البنّاء . لأن المهندس هو صاحب العقل والتقسيم والتّرتيب والتعليم ، كما أوضح ذلك الشيخ المقتنى بهاء الدين عليّ بن أحمد الطائيّ ، أحد واضعي فلسفة التوحيد ، في إحدى رسائله ، في حين أن الفاعل للبناء إنّما هو مستخدم بين يدَيّ المهندس ، مأمور في فعله ، مقصور على ذلك .

صحيح أنّ هذا المهندس ليس علّة في البناء ، ولكنّه هو معلّ علله الأربع ومدبّرها ومصمّمها .

لنرجع الآن إلى العلل الأربع . هذه العلل الأربع هي خلف كلّ مصنوع : المادّة التي يوجد فيها الشيء ، والصورة التي يوجد بها ، والفعل الذي يوجد منه ، والغاية التي يوجد لأجلها .

جميع هذه العلل ، ما عدا العلّة التماميّة ، وهي العلّة التي يوجد لأجلها الشيء ، هي موجودة لأجل وجود الشيء . العلّة المادّيّة والعلّة الفاعليّة والعلّة الصوريّة كلّها تتفاعل لأجل وجود الشيء . أمّا العلّة التماميّة ، وهي الغاية التي يوجد لأجلها الشيء ، وهي هدفه وإليها يسعى ، فبها يتحقّق الشيء . وهو موجود بالإضافة إليها ، وهي تمامه .

ويقول الشيخ المقتنى بهاء الدين ما مؤدّاه أن الصورة المنقوشة في نفس المهندس ، التي بها ثبتت القواعد والآلات ، هي الكمال والتمام للبناء وهي شبيهة من هذه الوجهة بالمهندس ، إذ كانت قد قبلت منه حقيقيّة التأثيرات .

وكما ينطبق ذلك على البناء ينطبق أيضاً على الإنسان الذي بتحقيقه لإنسانيّته على وجه كمالها إنّما يكون قد عاد في استبطانه وتحقّقه إلى الصورة الناسوتيّة المثاليّة العلويّة الأصليّة التي أبدعها المهيمن وكان بها متجلّياً قبل الخلق والإبداع وبعده ، كمن يشاهد نفسه ويرى صورته في المرآة . وقد يكون هذا معنى التأليه على حدّ تعبير السهروردي ، أو كما قال أبو الحسين أحمد بن محمّد النوريّ : « الله لطّف ذاته فسمّاها حقّاً ، وكثّف ذاته فسمّاها خلقاً » (*Recueil de textes inédits concernant*

l'histoire de la mystique en pays d'Islam تأليف لوي ماسينيون ، باريس ، ١٩٢٩ ، الصفحة ٥٢) . أو كما قال ابن عربي : « الخلق ظهور مشهود للحقّ ، والإنسان سرّ الله مكشوفاً مبيّناً في خلقه . ولكن لمّا كان الإنسان لا يستطيع أن يُدرك كلّ ما يتطلّب الإدراك ، من تلقاء نفسه ، لأن لعقله حدوداً لا يعدوها ، فهو لا يعبّر إلاّ عن جزء من العقل الإلهي . وليس له أن يقول : « أنا الحقّ » فليس هو « الحقّ » ولكنّه « حقّ » (« الصوفيّة في الإسلام » ، تأليف ر . أ . نيكلسون ، ترجمة نور الدين شريّبه ، القاهرة ، ١٣٧١ هـ/ ١٩٥١ م ،الصفحة ١٤٥) .

عودة إلى اللاّهوت والنّاسوت

أمّا اللاهوت فهو الهُويـّة المتعالية ، وهو لا ينحصر في الناسوت ، إنّما يتجلّى خلاله ويتقارب . واللاهوت لا تدركه العقول ولا تقيسه الأفهام . إنّه متعالٍ عن الزمان ، متسامٍ عن المكان ، خارج عن الحد والمحدود ، لا ينحصر في علم ولا يُرى في وهم . وقد شرح ذلك الشيخ محيي الدين بن عربيّ أبلغ شرح إذ قال في كتابه « الفتوحات المكية » ، الجزء الرابع ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ ، الصفحة ٤٤٣ – ٤٤٤ :

الأنوار شهادة والحق نور ، ولهذا يُشهد ويُرى . والأسرار غيب فلها الهُوَ . فلا يظهر الهُو أبداً ، فالحقّ من حيث الهُو لا يُشهَد ، وهويّته حقيقته . ومن حيث تجلّيه يُشهد ويُرى . ولا يُرى إلاّ في رتبة الرائي ، وهو ما يعطيه استعداده . واستعداده على نوعين : استعداد ذاتي ، وبه تكون الرؤية العامّة ، واستعداد عارض ، وهو ما اكتسبه

من العلم بالله وتحلّت به نفسه من نظره العقلي . فيكون التجلّي تابعاً لهذا الاستعداد الخاص ، وفيه يقع التفاضل .

إن اللاهوت هو ذلك « الهُوَ » في اصطلاح الشيخ محيي الدين بن عربي . فالله ، أو الحق ، من حيث « الهو » أو اللاهوت ، لا يُشهد ولا يظهر أبداً . أمّا من حيث تجلّيه ، أي من حيث الناسوت ، فهو يُشهد ويُرى . قال في صدد ذلك جلال الدين الرومي الشاعر الصوفي الكبير :

لقد أمكن أن نروي القصة إلى هنا .
ولكن ما بقي مخبوءاً لا يمكن التعبير عنه بكلام .

ولو أنّك حاولت شتّى الطرق للتعبير عنه
لأُبت صفر اليدين ، ولظلّ السرّ حيث هو في غموضه .

إنّ في طوقك أن تمتطي صهوة جواد من الخيل إلى شاطىء البحر ،
فإذا جئت البحر فلا بدّ لك من جوادٍ من الخشب .

وجواد الخشب لا يرتجى منه نفع على اليابسة
فهو أداة الراحلين في البحر .

وهو صامت ، ذلك الجواد من الخشب
صامت ، ذلك الذي يتّخذه النّاس وسيلة وعماداً في البحر .

(راجع « الصوفيّة في الإسلام » ، تأليف ر . أ . نيكلسون ، ترجمة نور الدين شرّيبه، القاهرة ، ١٣٧١هـ / ١٩٥١م ، صفحة ١٣٨) .

والإنسان ، إذ لا يستطيع أن يدرك اللاهوت بوجه من الوجوه ، ينتهي من حيث هو إلى مثله . فالناظر الكثيف ، وإن نظر إلى النور لا يرى إلاّ بمثل ما فيه من كثافة ، ولكنّه لا يستطيع ذلك إلاّ بواسطة اللطافة الموجودة فيه والّتي تنزّلت إليه من جذوة العقل الأرفع ، مصدر النور وأصل جميع الكائنات ، وذلك بعد امّحاء الأنّيّة فيه . قال أحد كبراء العارفين :

ظهرْتَ فلمْ تخْفَ على ذي بَصيرَةٍ ولوْلا حجابُ النّفسِ لم تكُ خافيَا
خفاؤكَ عزٌّ والظّهورُ تَعَرّفٌ لمن كان ذا قلبٍ عنِ الكوْنِ خاليَا

وقد قال أبو يعقوب إسحق بن محمّد النهرجوري ، أحد شيوخ المتصوّفة : « وإنّما الموجود عندنا معرفة حال وكشف علم بلا حال » . (راجع « الطبقات الكبرى » للشعراني ، الجزء الأوّل ، القاهرة ، ١٣١٧ هـ ، الصفحة ٩٥) .

صلة الإمام حمزة بن علي بمولانا الحاكم بأمر الله

ويمضي المؤلّف في بحثه ويحاول أن يقرّب إلى الأفهام علاقة الإمام حمزة بن علي بالحاكم بأمر الله فيقول : « وإن الحاكم بمثابة « الأب » لحمزة كما كان الله بمثابة « الأب » للمسيح[٤٧] » .

هنا يقع الأستاذ النجّار في خطإ كبير . ذلك أن اعتبار الحاكم من حمزة بن علي بمثابة الأب من الابن في المسيحيّة أمر مخالف للفلسفة

٤٧) صفحة ١٣١ .

التوحيديّة . وهو لا يقوم على أي مستند نقلي . فالأب في المسيحيّة هو من أقانيم الألوهيّة ، وهو اللاهوت المحض ؛ والابن هو أقنوم آخر ، وهو الألوهيّة مجسّدة في المسيح . أمّا معتقد التوحيد فلا يقول بالتجسيد أو تأليه الأشخاص . وقد بيّنّا ذلك من قبل . بل يقول بالتجلّي . فالصورة النّاسوتيّة إنّما هي صورة بدون جسدٍ كالناظر إلى ذاته في المرآة . هذا وإن الإمام حمزة بن علي ليس بوجه من الوجوه تجسيداً للحاكم على الطريقة المسيحيّة التي تقول إن المسيح تجسيد لله . كما أنّه ليس صورة ناسوتيّة . بل هو إنسان بالمعنى الصحيح للكلمة . وهذا التشبيه الذي جاء به الأستاذ النجّار مخالف للواقع تمام المخالفة ، وهو انحراف عن حقيقة معتقد التوحيد الذي ليس فيه أشخاص مؤلّهة ولا آلهة مجسّدة .

هذه بعض المآخذ التي تمسّ جوهر عقيدة التوحيد . وقد رأينا أن الكثير منها ، إن لم نقل جميعها ، جاء تحريفاً لهذا المعتقد . وكان المفروض بكتاب « مذهب الدروز والتوحيد » أن يكون عرضاً لعقيدة التوحيد علميّاً ، وتوضيحاً لها . لا سيما أن الناشئة الدرزيّة بحاجة شديدة إلى معرفة الصحيح عن هذا المعتقد . وكم كنت أودّ أن يكون المؤلّف الكريم قد تنبّه إليها فلم يقع فيها ، وأن يكون قد دقّق أكثر فيما كتبه وتجنّب الوقوع في هذه الأخطاء وفي غيرها من الأخطاء التي تقلّل من قيمة خطوته الرائدة وتنقص من تأثير كتابه هذا على القارىء اللبيب .

المآخذ التاريخية

البواعث على نشوء الشرائع والأديان والفرق

بعض هذه المآخذ كان نتيجة عدم تدقيق من قِبَل المؤلّف، أوقعه في تناقض وتعميم كان الأفضل تجنبهما . فهو مثلاً يقول : « وكثيراً ما كان الاضطراب الاجتماعي ، والخلل القومي ، من البواعث على إيجاد شريعة تكون صلة أو وسطاً بين شريعتين متباينتين من أصل واحد[٤٨] » . ثمّ يقول معمّماً : «كان السبب في تعدّد الفِرَق الدينيّة تقدّم العلوم[٤٩]» . ويقول أيضاً : « ترافق النهضة العلميّة نهوض الدولة، ولكنها لا تضمحلّ باضمحلال تلك الدولة[٥٠] » .

إن في هذه الأقوال تعميماً لا نرى له أساساً علميّاً أو واقعاً تاريخيّاً ، فكثيراً ما كانت الأديان ، خصوصاً في الزمن القديم ، ظواهر اجتماعيّة ناتجة عن ضرورة تنظيم شؤون المجتمع دون أن يكون هنالك بالضرورة خلل قومي ؛ ذلك أن كثيراً من الأديان نشأت بنشوء الدول الزمنيّة ،

---

٤٨) صفحة ١١ – ١٢ .
٤٩) صفحة ١٥ .
٥٠) صفحة ١٥ .

ومثالٌ على ذلك بعض الأديان القديمة من فرعونيّة وغيرها .

إن الدين هو ظاهرة إنسانيّة واجتماعيّة ناجمة عن رغبة الإنسان في تفسير المجهول من جهة ، وفي تنظيم شؤون المجتمع والفرد من جهة أخرى ، خصوصاً أن المجتمعات القديمة كانت ، على الغالب ، لا تنفصل فيها فكرة الدين عن الدولة ، ولا العلم الزمني عن العلم الروحي . وتجب الإضافة إلى ذلك أن كثيراً ما كانت تنعكس في الأديان بعض معلومات المسالك التوحيديّة العرفانيّة السريّة . تلك المسالك العرفانيّة التي نراها تُبطن كلّ دين وتتغلّف به منذ أقدم عصور التاريخ، في بلاد ما بين النهرين وفي مصر القديمة وفي الصين وفي الهند وفي اليونان وفي إيران وسواها . فلا يمكن إذن من هذه الوجهة ربط الدين والشرائع بالظروف التي تقوم فيها في علاقة العلّة بالمعلول . فإذا كان الفساد الاجتماعي والاضطراب السياسي والخلل القومي وضياع تأثير بعض القيم وحتى بعض الأزمات الاقتصاديّة الكبرى قد رافقت قيام بعض الأديان ، فإن هذه الظروف ، مع تأثيرها المباشر في تهيئة جو انبثاق هذه الأديان ، لا يمكن أن تكون تفسيراً لكنْه هذه الأديان ومضمونها ، أو أن تكون السبب الأصلي لقيام هذه الأديان ، لأن المفاهيم الخلقيّة والروحيّة لهذه الأديان وغاياتها تتعدى السياسة والاجتماع والقوميّة ، وتتعالى عن أوضاع البيئة . فهي، كالعلم ذاته ، ترتكز إلى محاولة تفسير حقيقة الكون والإنسان .

وكلّما تطوّرت الحضارة فأدّت بطبيعة الحال إلى انفصال الدين عن الدولة والعلم الزمني عن المعرفة الروحيّة ، تتقلّص هذه الظاهرة الاجتماعيّة أو السياسيّة للدين ، بحيث يظلّ الدين يوحي جزئيّاً بالقيم التي يرتكز إليها القانون والتشريع الاجتماعي والحرية السياسيّة والفكرة

الديمقراطيّة ذاتها ، ولكن لا يظلّ لها ملازماً في سلطة الدولة في الشكل الثيوقراطي الغابر .

إن التطوّر الحديث للعلم والحضارة وتفاعلهما بالدين ذاته أخذ يحدث تقارباً واتصالاً وتوافقاً بين مسالك العرفان وبين العلم الحديث فيما يحاوله من تفسير للكون أخير . وبذا يرتدّ الدين إلى ما كان يُقصد منه في الماضي من معرفة الحقيقة الأخيرة للوجود ، خصوصاً بعد أن ضاق مجال المجهول في محاولات العلم الكشفَ عن أسرار الكون الظاهر . وقد تبرز في القريب العاجل وتتقوّى نزعة تحوّل العلم ذاته إلى عرفان أصيل، بحيث يستضيء عالم الغد بما توصّل إليه الحكماء والعارفون في مسالك التوحيد الغابر والقائم .

توجد في كلّ دين جذوة روحيّة تتعدّى مفاهيم الاجتماع والسياسة والشريعة ذاتها . فمثلاً لا يمكن تفسير المسيحيّة بالأزمة الاقتصاديّة التي قامت في الأمبراطوريّة الرومانيّة يوم ظهر المسيح . كما أنّه لا يمكن تفسير الإسلام بالأزمة الاجتماعيّة والسياسيّة وحدها التي كانت قائمة آنذاك في المجتمع العربي الجاهلي ، وإلاّ كان هذ التفسير مشتقّاً من الفلسفة المادية المحض للتاريخ .

لذلك لا يجوز للمؤلّف الكريم في أيّ حال من الأحوال أن يعمّم وينسب قيام الدين ومسالك العرفان دائماً إلى الحركات السياسيّة ، لا سيما أنّه قد تعرّف إلى التسامي الروحي الموجود في مسلك التوحيد الدرزي . فلا يجوز له أن يعمّم قائلاً : « فمن الثابت أن السياسة وراء كلّ انقسام ديني [٥١] » . إذ انّنا في كثير من الأحيان ، وخصوصاً فيما يتعلّق بقيام

٥١) صفحة ١٦ .

مسلك التوحيد ، نرى أنّه عندما يبلغ المجتمع وضعاً معيّناً من التطوّر الاجتماعي والثقافي يبرز الدين فيه ، منذ العهود القديمة ، منطلقاً للتوحيد وستراً له لا وسيلة لاستغلال الانقسامات الدينيّة .

لا أقصد بقولي هذا أن السياسة لم تكن يوماً وراء الانقسامات الدينيّة ، ولكنّنا لا نستطيع أن نجعل ذلك قاعدة ، إذ توجد حالات تخالف هذا التعميم . فالقول إن مسلك التوحيد مثلاً قام في زمن الخليفة الحاكم بأمر الله لسبب سياسي ، قول لا ينطبق على الحقيقة ، إذ ان مسلك التوحيد هو مسلك عرفاني – كما ذكرنا ذلك من قبل – وهو مجرّد في حدّ ذاته عن كلّ تفكير أو دافع سياسي . فنظرة المؤلّف هذه ، بالنسبة لكثير من الحالات ، نظرة خاطئة ، لافتقارها إلى التحليل العلمي والتعمّق ، ولتأثره ببعض النظريات السطحيّة الساذجة . وواقع الإسلام والنصرانيّة هو أن الدين هو الذي بعث بالنهضة السياسيّة والحضاريّة في أصقاع العالم القديم ، ولم تكن السياسة في المفهوم العادي هي التي أوحت بالإسلام وبانتشاره ودوامه . وهذا القول يصحّ أيضاً بالنسبة لعدد من الفرق العرفانيّة التي قامت في الإسلام ذاته وفي غيره ، والتي ، وإن استثمرت السياسة أحياناً ، كانت ترتكز أصلاً وواقعاً ومنهجاً وغايةً إلى استقصاء الحقيقة الأخيرة في معراج مسالكها العرفانيّة .

بلاد الشام موطن أصلي للدروز

ويمضي الكاتب في عدم تحقيقه للوقائع التاريخيّة فيقول – والكلام راجع إلى الموحدين – : « ولكنهم من فرط ما قاسوا من ألوان الاضطهاد

والتعذيب والتقتيل والتنكيل، رحل أكثرهم من مصر إلى ديار الشام[٥٢] » .

لا يمكننا القول إن أكثر المستجيبين لدعوة التوحيد قد رحلوا عن مصر من جراء الاضطهاد ؛ ذلك أن الدعوة ، مع أن مركزها كان مصر ، كانت قائمة في بلاد الشام أيضاً ، وتاريخ الدعوة في وادي تيم الله بن ثعلبة وفي جبل السمّاق مشهور لا يحتاج إلى تعريف . وقد كانت الرسائل ترسل إلى آل عبد الله وآل سليمان وآل تراب . وكلّهم في بلاد الشام. ويمكننا القول إن أكثريّة المستجيبين لدعوة التوحيد في الشرق الأوسط استجابوا إلى الدعوة في بلاد الشام . وقد كانت بلاد الشام ملتقى لكثير من الدعاة ، كالداعي عمّار وأبي يعلى ونصر بن فتوح والأمير معضاد وغيرهم . ويظهر ذلك واضحاً في توجّه كثير من رسائل الدعوة إلى بلاد الشام . إن قول المؤلّف هذا لا يعتمد على مستند تاريخي ؛ ولا يجوز أن تُذكر أمور لا ترتكز إلى واقع تاريخي مشهود بصحته .

نشتكين الدرزي وعلاقته بغيره من المرتدّين عن مسلك التوحيد

ومن جملة الأمور التي وردت في كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » دون أي تحقيق علمي قوله : « واشترك مع نشتكين أعوانه من الدعاة الذين تآمروا معه على إفساد الدعوة وهم « سُكين » ، و « لاحق » ، و « محلا » ، و « سهل » ، و « ابن أبي حصيّة » ، و « ابن معلا » ، وغيرهم كالبرْذعي والحبّال[٥٣] » .

---

٥٢) صفحة ١٩ .

٥٣) صفحة ٢٢ .

إنّنا نعلم من بعض رسائل الدعوة أن هؤلاء الدعاة لم يتقلّدوا السلطة إلاّ بعد مقتل نشتكين بسبع سنوات ، ولم يرتدّوا إلاّ بعد سنوات عدّة من تقليدهم ، فلا يمكن أن يكونوا قد اشتركوا مع نشتكين وتآمروا معه أو أن يكونوا أعواناً له .

الدروز وصلاح الدين والصليبيون

كذلك وقع المؤلّف بخطإ مشابه في معرض كلامه عن علاقة الدروز بالصليبيين ، فذكر « أن صلاح الدين قضى قضاء نهائيّاً على أتباع حمزة في مصر ، فأوغر بذلك صدور إخوانهم الدروز في ديار الشام ، حيث تجمّع أكثرهم في الجبال ، خصوصاً حول « حرمون » (جبل الشيخ) . ولمّا هزم صلاح الدين الكونت « درو » سنة ١١٩٠ م قيل إن الكونت وجنده لجأوا إلى حماية أبناء تلك الجبال[٥٤] » .

إن هذا القول يلزمه كثير من التحقيق . فلا نعلم إذا كان لا يزال موجوداً أتباعٌ لمعتقد التوحيد في مصر في زمن صلاح الدين . لذلك لا يجوز أن يقال إن صلاح الدين قضى قضاء نهائيّاً على أتباع حمزة في مصر دون أن نعلم حقّ العلم أنّه كان في زمنه دروز في مصر .

ثمّ إن الدروز في بلاد الشام كانوا على وفاق مع صلاح الدين . والمعروف أنّهم ساعدوه في حروبه ضد الصليبيين . يذكر صالح بن يحيى في كتابه « تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من بني الغرب » ، تحقيق الأب لويس شيخو (الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٢٧) في الصفحة ٥١ — ٥٢ ، أنّه لمّا فتح صلاح الدين بيروت سنة ٥٨٣ هـ / ١١٨٧ م

---

٥٤) صفحة ٢٧ .

لاقاه الأمير التنوخي جمال الدين حجى بن زهر الدولة كرامة ، أمير الغرب ، إلى قرية خلده . « فلمّا فتح السلطان بيروت لمس بيده رأس حجى وقال له : « ها قد أخذنا ثأرك من الفرنج فطيّب قلبك . وأنت مستمرّ مكان أبيك وإخوتك » . وكتب له منشوراً « بإجراء الأمير جمال الدولة حجى بن كرامة على ما بيده من جبل بيروت من أعمال الدامور » . وقد أقطعه صلاح الدين سبع قرى « وذلك حبساً منّا عليه واحتساباً إليه بمناصحته وخدمته ونهضته في العدو المثاغر له » . وربّما يكون مؤلّف كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » أخطأ بين السلطان صلاح الدين (١١٧٤ — ١١٩٣م) وسَميِّه السلطان الناصر يوسف الملقّب أيضاً بصلاح الدين ، سلطان الشام (١٢٥٠ — ١٢٦٠م) الذي جرت معه حوادث مع الدروز وأمرائهم التنوخيّين ، لانحراف هؤلاء عنه إلى خصمه المعزّ ايبك ، سلطان مصر ، فجنّد الناصر يوسف حملةً ضد الدروز مُنيت بالهزيمة ، وذلك في قرية عيتات في ٢ ذي القعدة عام ٦٥٣ هـ / ١٢٥٥ م . وقد ذكر ذلك صالح بن يحيَى في كتابه « تاريخ بيروت » ، الصفحة ٦٣ — ٦٤ . راجع أيضاً مقال الدكتور كمال صليبي بعنوان « The Buḥturids of the Ġarb. Mediaeval Lords of Beirut and of Southern Lebanon » ، المنشور في مجلّة *Arabica* (الجزء الثامن ، كانون الثاني ١٩٦١) ، الصفحة ٨٣ — ٨٦ .

ويمضي المؤلّف في تعليقه على مدى صحّة اختلاط الصليبيّين بالدروز فيقول : « فلم يبقَ لهذه الرواية سوى احتمالٍ ضعيف واحد غير مستبعد ، هو أن فلول الصليبيّين المهزومة التي وجدت الحماية عند عشائر الدروز ، وانقطعت الصلة بينها وبين قوّادها وأمرائها ، في فوضى

ذلك الزمان ، اختلطت بتلك العشائر التي لم تكن قد تشدّدت بعزلتها بعد[٥٥] » .

جواباً على ذلك أقول : ليس لدينا أيّ دليل على أن فلول الصليبيّين وجدت الحماية عند الدروز ، خصوصاً إذا علمنا أن الدروز كانوا معادين للصليبيّين . ثمّ إن هذا الاحتمال لا يمكن أن يكون صحيحاً ، لتشدّد الدروز بعدم الزواج بغير الدروز وبعدم قبولهم أحداً من النّاس بالدخول في مسلكهم . وبما أن الدروز كانوا قبل الصليبيين بزمن طويل ، فلا يمكن أن يكونوا اختلطوا بهم . هذا وإن الدروز كانوا في ذلك الوقت – بخلاف ما قال المؤلّف – أكثر تشدّداً بسنن دينهم ممّا هم عليه اليوم ؛ فلم يختلطوا بغير الدروز ، ولم يسمحوا لأحد أن يختلط بهم عن طريق الزواج أو الدخول في مسلكهم . وهذا ما ذكره المؤلّف ذاته في مكان آخر من كتابه، إذ قال : « فليس في الأنام جماعة كالدروز ظلّت ألف سنة لم يصبها الخلاط[٥٦] » .

مصادر التقيّة في معتقد التوحيد

ويتطرّق كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » إلى مصادر التقيّة في هذا المسلك التوحيدي فيقول : « من هذه المصادر الثلاثة » – أي أرسطو وأفلاطون وأتباع فيثاغورس – « انحدر المذهب إلى الدروز الذين يعتبرون هؤلاء الفلاسفة أسيادهم الروحيّين[٥٧] » .

---

٥٥) صفحة ٢٧ .

٥٦) صفحة ١٥٤ .

٥٧) صفحة ٢٨ .

لقد أصاب الأستاذ النجّار باعتبار أفلاطون وأتباع فيثاغورس من مصادر السرّية في مسلك التوحيد . ولكنّه لم يصب في تجاهله مصادر أخرى لهذه السرية كان لها من الأهمية ما لأفلاطون وفيثاغورس وأتباعه . فهناك هرمس، وهو معروف بصيانته الشديدة للأسرار ، وهو مكرّم عند الدروز ، ينظرون إليه بعين التقديس ويجعلونه في مصافّ الأنبياء كما يفعل الصابئة، أو كما يعدّه المانويّون . وهؤلاء يعتبرونه واحداً من الأنبياء الخمسة الذين سبقوا « ماني ». (راجع *Histoire de la philosophie islamique* تأليف Henry Corbin ، باريس ، ١٩٦٤ ، الصفحة ١٧٩ — ١٨٣ ؛ ومقالتيه « Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme » في مجلة *Eranos - Jahrbuch* ، سنة ١٩٥١ ، الجزء ٢٠ ، الصفحة ١٤٩ وما يليها ، و « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne » المنشورة أيضاً في مجلّة *Eranos - Jahrbuch* ، سنة ١٩٥٤ ، الجزء ٢٣ ، الصفحة ١٤١ وما يليها) . إننا نرى في مثل هذه الدراسات أن لمذهب التقيّة خاصة ، وللنظرة العرفانيّة عامّة ، أصولاً ومصادر كثيرة من هنديّة وإيرانيّة ، ومن صوفيّة إسلاميّة وغيرها . لقد كان على المؤلّف ، إذ بحث مصادر السريّة في مسلك التوحيد ، أن يوفي هذا الموضوع حقّه ، لا أن يكتفي بذكر بعضها ويترك الكثير غيرها ، وذلك تحقيقاً للنهج العلمي للكتاب .

التقيّة والدعوة الفاطميّة

ويمضي المؤلّف في حديثه عن التقيّة التي يدعوها بالمذهب الباطني ، فيقرّ في الأوّل بأنّها « في الأصل اجتهاد فلسفي لإدراك الحقيقة الإلهيّة ،

وتجريد للروح من سطحيّة المعتقد الديني ، وشوق صوفيّ للدنوّ من معرفة الله[58] » . ولكنّه يعود فيقول بأن هذا المذهب الباطني « استُعمل في خلافة الحاكم بأمر الله وسيلة جانبيّة لتوسيع السلطة الفاطميّة وتوطيد أركانها[59] » .

لا أعلم لماذا يحاول الأستاذ النجّار أن يجرّد الحاكم بأمر الله ودعوة التوحيد من كلّ روحانيّة أو رسالة عرفانيّة، ويلصق به وبها تهمة تسخير الروحانيّات للمآرب السياسيّة ، في حين أنّنا نعلم أن دعوة التوحيد ، وقد ظهرت برعاية الحاكم بأمر الله ، وبوحيه وتحت إشرافه ، كانت نتيجة للتطوّر الفكري والفلسفي للمسالك العرفانيّة على مرّ العصور . لذلك لا يصحّ القوْل بأن السريّة ، وهي أصل رئيسي في مسلك التوحيد ، كانت وسيلة جانبيّة لتوسيع سلطة الفاطميّين وتوطيد أركان دولتهم .

التقيّة وأثرها على الدعوة الفاطميّة

ويضيف الكتاب قائلاً إن مذهب السريّة هذا « لم يملك من الطاقة الاجتماعيّة ما يضمن له الانتشار حين سلك إلى السياسة طريقاً دينيّة[60] » .

إن هذا القول مخالف للواقع . فقوّة الفاطميّين السياسيّة كانت ناتجة عن نظامهم الباطني الدقيق هذا . وكانت لهم نظرة سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة جماعيّة شاملة تفرض مثل هذا التنظيم وتستمدّ قوّتها منه . فتنظيم الدعاة على اختلاف مراتبهم ومسؤولياتهم ، تحت إشراف داعي الدعاة وتوجيهه ، كان من الدقّة بمكان جعلهم ينشرون دعوتهم الباطنيّة

....

٥٨) صفحة ٢٨ .

٥٩) صفحة ٢٨ .

٦٠) صفحة ٢٨ .

هذه بفعالية كانت مثار إعجاب المؤرّخين والباحثين فيما بعد . وقد كان نشر الدعوة الفاطميّة هدف الدولة الأوّل . لذلك لم تعتمد الدولة الفاطميّة ، كما يقول P. J. Vatikiotis في كتابه *The Fatimid Theory of State* (لاهور ، ١٩٥٧ ، الصفحة ٨٧ – ٨٨) ، « في سعيها لبلوغ هذا الهدف ، على القوّة والأحكام القسريّة ، اعتمادها على ذلك الجيش من الدعاة الدينيّين » . وقد نجحت الدولة في دعوتها إلى حدّ بعيد ، حتّى إن الخلافة الفاطميّة في أوجها كانت تمتدّ من المحيط الأطلسي إلى حدود العراق ، شاملة الحجاز واليمن . وقد توصّل الدعاة شرقاً إلى باكستان والهند . (راجع *The Beginnings of the Ismā'ili Da'wa in Northern India* ، تأليف عبّاس الهمداني ، القاهرة ، ١٩٥٦) .

الاستشهاد بالتاريخ

وينتهي المؤلّف من ذلك إلى موضوع آخر عاش فيه واختبره، وله فيه جولات مجيدة . ذلك هو دفاعه المشرّف عن بني معروف . فيأخذ بتكذيب التّهم العديدة التي اتُّهموا بها ، والتنديد بمروّجيها ومصدّقيها . ويقدّم الأمثال على شهامة الدروز وبطولتهم . ولكنّ محبّته الصادقة لهذه الفئة وحماسته المخلصة جعلتاه يسترسل في سرده بعض الحوادث فيضفي عليها تفسيراً جاء في الواقع مخالفاً للحقيقة ، ولم يؤدّ ما قصده المؤلّف من تمجيد للمروءات ؛ فيقول متغنّياً بشهامة الدروز وبطولتهم : « وأقرب مثل لنا على ذلك ثورة سلطان الأطرش من أجل لاجئ اسمه أدهم خنجر اللبناني ، غير الدرزي[٦١] » .

---

٦١) صفحة ٣١ .

يغرب عن بال المؤلّف أن هذا التفسير لأسباب الثورة ، التي اشتعلت عام ١٩٢٥ ، والتي حمل لواءها الدروز بقيادة سلطان الأطرش ، يحتاج إلى كثير من العمق . وهو يُنقص من قيمة هذه الثورة ضد الاستعمار الفرنسي ، ويصوّر سلطان الأطرش قائداً يضحّي بالألوف من أبناء وطنه لأجل حادث من هذا النوع . من المعروف أن سلطان الأطرش لم يثر لهذا السبب . كان ذلك أحد الأسباب المباشرة لاندلاع الثورة فقط . ولقد كان على المؤلّف ، حرصاً على علميّة الكتاب ، أن يشير إلى ذلك ويتجنّب الأسلوب الخطابي . فالثورة السوريّة التي قامت بقيادة سلطان الأطرش إنّما قامت للتخلّص من الظلم الذي فرضه الحكم الفرنسي على سوريا ، ومن التعسّف الذي نال منه كثير من أبناء جبل الدروز وغيره . ولم تكن ثورةً قبليّة دفاعاً عن التقاليد العشائريّة . إن مثل هذا القول يحطّ من قيمة الثورة السوريّة ومن قيمة الانتفاضة الدرزيّة التي كانت جزءاً من هذه الثورة التي حمل لواءها الدروز . فالتحرّر من الاستعمار الفرنسي والظلم هو الذي كان الدافع الأساسي لهذه الثورة . أمّا حادث أدهم خنجر فقد كان شرارة صغيرة وحسب، أشعلت نيران التمرّد الشعبي الذي تراكم في نضال الشعب ضد الطغيان الفرنسي . ولو لم تكن هذه الحادثة لكانت الشرارة الأولى انطلقت من حوادث جزئيّة أخرى .

المعتزلة والفلسفة

وينتقل المؤلّف إلى البحث في التاريخ الفكري فيتطرّق إلى المعتزلة ، وذلك في معرض كلامه عن مذاهب العقل المختلفة ، فيقول : « كان « المعتزلة » جماعات من الفلاسفة يحملون ، « كالدروز » ، اسماً لم يختاروه لأنفسهم .

بل أُطلق عليهم . لأن واصل بن عطاء ، المؤسّس الأوّل ، كما يروى ، « اعتزل » مجلس رئيسه الحسن البصري ، لاختلاف في الرأي[٦٢] » .

مع أن لا مجال في مثل كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » للبحث في المعتزلة بحثاً مسهباً لإثبات ما إذا كان المعتزلة فلاسفة أو إنكار ذلك . كنت أودّ أن يكون المؤلّف الكريم أشدّ حذراً في تسميته المعتزلة بالفلاسفة ، فيوضح تسميته هذه ويبرّرها ويشرحها . ذلك أن المعتزلة لم يكونوا يوماً فلاسفة بالمعنى المحدود للكلمة ، بل كانوا ، كالأشاعرة وغيرهم ، من أهل الكلام الذين وطّأوا لمجيء الفلاسفة في الإسلام . والمتكلّمون هم مفكّرون تبريريّون دفاعيّون لم يهتمّوا بالبراهين الفلسفيّة المجرّدة اهتمامهم بدعم العقيدة الدينيّة التقليديّة بالجدل الثيولوجي . فعقل المتكلّم هو عقل مؤمن بالأصل ، وليس عقلاً فلسفيّاً يسعى للوصول إلى الحقائق عن طريق البرهان والدلائل المنطقيّة . ولا أعني بذلك أنّه لا يمكن أن يُسمّى المعتزلة بالفلاسفة ، ولكن على من يُطلق عليهم هذا الاسم أن يبيّن للقارىء ما يقصد من تسميته تلك .

أمّا تسمية المعتزلة بهذا الاسم نسبةً إلى اعتزال واصل بن عطاء مجلس أستاذه الحسن البصري ، فهي نظرية من بين كثير غيرها من النظريات . ولم يعد البحث العلمي يطمئنّ إليها اطمئناناً كليّاً . وقد بحث كثير من العلماء في هذا الموضوع ، ومن خيرة المراجع لذلك ما كتبه H. S. Nyberg في « دائرة المعارف الإسلاميّة » (مادة معتزلة) . و C. A. Nallino في مقالته « بحوث في المعتزلة » المنشورة في كتاب « التراث اليوناني في

٦٢) صفحة ٤٩ .

الحضارة الإسلاميّة » لعبد الرحمن بدوي (القاهرة ، ١٩٤٦) ، الصفحة ١٧٣ وما يليها ، و H. Corbin في كتابه *Histoire de la philosophie islamique* (باريس ، ١٩٦٤) ، الصفحة ١٥٢ وما يليها . ويقول مؤلّف هذا الكتاب الأخير إنّه « لا يمكن أن يكون اسم الاعتزال قد أطلقه على المعتزلة أعداؤهم » . (صفحة ١٥٤ — ١٥٥) وهو يأتي بالدلائل المنطقيّة والتاريخيّة ليدعم رأيه ذاك .

الصوفيّة والتقصّي الفكري

وينتقل المؤلّف من الكلام عن المعتزلة إلى الكلام عن الصوفيّة ، وذلك في معرض كلامه عن مذاهب العقل أيضاً ، فيقول : « فإن الصوفيّة في روحانيتها التعبديّة لم تنفتح للتنقيب العلمي والتقصّي الفكري ، والبحث ، والنقد ، والمناقشة[٦٣] » .

إن في هذا القول تجنّياً على الصوفيّة وجهلاً لواقعها ، فقد عُرف من المتصوّفة الكثير من المفكّرين الذين كان لهم شأن كبير في تاريخ الفكر ، كما فيه تجنٍّ على كثير من كبراء أئمّة الإسلام الذين عُرفوا بالتصوّف ، وكان لهم مسلك تطهيري وتحقّقي في حياتهم ، ومنهم الإمام أبو حامد الغزالي ، حجّة الإسلام ، الذي تشهد له كتبه بالتقصّي الفكري والتحقيق الرفيع . وغاب عن بال المؤلّف أن الصوفيين في معظم أحوالهم راموا التقرّب إلى الله كحقيقة أخيرة ، إمّا بواسطة وجْد القلب والمشاهدة التي تنجم عنه ، وإمّا بواسطة العقل الرفيع وما ينجم عنه من اختبارٍ

٦٣) صفحة ٥١ .

مباشر لهذه الحقيقة . ولم يكتفوا بالإيمان التقليدي التعبّدي الذي كثيراً ما حجب هذه الحقيقة . فالمؤلّف يخلط بين التعبّد في المعنى العادي وبين معرفة القلب أو معرفة العقل الرفيع التي تتضمّنها الصوفيّة .

الموحّدون والضغط السياسي

ومن بحثه للتصوّف ينتقل المؤلّف ، في معرض كلامه عن مذاهب العقل ، إلى التحدّث عن الموحدين فيقول : « قام في « الدروز » الموحدين نظام مذهبي ، مؤلّف من الدعاة والمأذونين والمكاسرين ، يشمل مناطق مقسّمة تقسيماً دقيقاً . ولكن سرعان ما فقد هذا النظام قوّته الاجتماعيّة ، في مواجهة الضغط السياسي ، والتنكّر السنّي لكلّ شذوذ ، حتّى انزوى وقبع في المجالس السريّة ، متّهماً مدحوراً ، بعد إغلاق بابه وتصرّم أسبابه [٦٤] » .

يُستدلّ من هذا الكلام أن باب دعوة التوحيد أُغلق نتيجة للضغط السياسي والتنكّر السنّي لكلّ ما دعاه المؤلّف بالشذوذ . إن في ذلك خطأً تاريخيّاً . ذلك أن الموحدين لم يواجهوا قبل إغلاق باب دعوتهم ضغطاً سياسيّاً وتنكّراً يُذكر من قِبَل السنّة ، ما خلا بعض الحركات التي قُضي عليها بسهولة . والضغط السياسي والتنكّر اللذان واجههما وكان لهما شأن يُذكر إنّما كانا من قِبَل الخليفة الفاطمي الإسماعيلي الظاهر لإعزاز دين الله . لذلك لا نستطيع القول إن إغلاق باب الدعوة كان نتيجةً للتنكّر السنّي ، كما أنّنا لا نستطيع أن نقول إنّه كان نتيجة لأيّ تنكّر

....

٦٤) صفحة ٥٣ .

أو ضغط سياسي . ذلك أن إغلاق الباب كان تدبيراً من تدابير الدعوة السرّيّة . والسرّيّة في مسلك التوحيد ، كما ذكرنا ذلك آنفاً ، هي من مقتضيات النزعة العرفانيّة والتأويلات اليقينيّة التي تقول بها الدرزيّة . فإغلاق الدعوة كان نتيجة طبيعيّة لغيبة الحاكم صاحب الكشف .

دعوة التوحيد ونظام الدولة الفاطميّة

ويسترسل المؤلّف في كلامه عن دعوة التوحيد قائلاً : « وكان قد سهّل قيام المذهب فقدان سلطة دينيّة منظّمة في الإسلام[٦٥] » .

هنا يقع المؤلّف في خطإ تاريخيّ آخر . ذلك أن دعوة التوحيد قامت في ظلّ الخلافة الفاطميّة . والدعوة الفاطميّة كانت منظمة تنظيماً دقيقاً ، كما ذكرنا ذلك من قبل . وقد صدر كثير من الدراسات التي تبحث هذا التنظيم الدقيق منها « تاريخ الدولة الفاطميّة » للدكتور حسن إبراهيم حسن (القاهرة ، ١٩٥٨) . فكان على المؤلّف أن يراجع مثل هذه الدراسات التي تجعلنا نستنتج عكس ما جاء في كتابه تماماً ؛ فإن التنظيم الدقيق الذي امتازت به الدولة الفاطميّة سهّل نشر دعوة التوحيد وانطلاقها في الأقاليم .

بعض الأخطاء الواضحة

كنت أودّ أن يكون المؤلّف الكريم قد اطّلع أكثر على المصادر الأصليّة للبحث كما ذكر في مقدّمته ، فلا يقع في الأخطاء ذاتها التي

٦٥) صفحة ٥٣ .

وقع بها غيره . ولو أن المؤلّف تحقّق ممّا كتبه ودعمه بالمصادر التاريخيّة لسدّ حقيقةً فراغاً في المكتبة العربيّة . فإنّنا نرى ، على سبيل المثال ، أن المؤلّف لم يميّز الفرق بالمعنى بين كلمتي « الحد » و « الجد » فخلط بينهما[٦٦] . كذلك جاء في الكتاب : « وعمّا ذكره الفارابي – في الفصل الخامس من كتابه « بإزاء المدينة الفاضلة » – عن مفارقة الأنفس للأجسام[٦٧] ». إن كتاب الفارابي هذا يسمّى « آراء أهل المدينة الفاضلة »، لا بإزاء المدينة الفاضلة . و « آراء أهل المدينة الفاضلة » كتاب مشهور للفارابي ، وقد طُبع غير مرّة . ولا بدّ أن يكون المؤلّف أخذ هذه التسمية أي « بإزاء المدينة الفاضلة » من بعض نصوص الدعوة حيث يوجد خطأ من النساخ ظاهر جعل كلمة « آراء » « بإزاء » . أمّا أن يكون ذلك خطأ مطبعيّاً فأمر مستبعد ، إذ ان طباعة الكتاب جاءت في غاية من الإتقان . ثمّ إنّنا لو افترضنا الخطأ المطبعي لكان وجد في آخر الكتاب جدول بهذه الأخطاء . كان على المؤلّف أن يتفادى مثل هذه الأخطاء التي تُنقص من قيمة كتابه العلميّة ، وتصوّره بصورة الباحث غير المدقّق .

الأئمة الإسماعيليون

ذلك ، على كلّ حال ، أمر ثانوي لا نؤاخذ المؤلّف عليه مؤاخذتنا له على ما ورد في الكتاب من أخطاء أهم من ذلك بكثير . فهو مثلاً يقول ، في معرض كلامه عن الأئمة الإسماعيليين : « أمّا في علم الباطن

---

٦٦) صفحة ١٤٢ .

٦٧) صفحة ٦٦ .

فإن « . . . سبع سماوات طباقاً . . . » [في الآية ٣، سورة الملك] هم : إسمعيل . محمد . أحمد . عبد الله . محمد . الحسين . عبد الله . ابناً عن أب خلفاء بالتسلسل . هؤلاء هم أئمّة السّر السبعة . جدّهم الأعلى الحسين بن عليّ بن أبي طالب . سُمّوا سماوات وهم المستودَعون لسرّ الحقيقة[٦٨] » . ويقول في مكان آخر : « المسترون هم « السماوات » ابتداء باسمعيل وانتهاء بعبد الله ، سلالة واحدة خلافيّة من الأب إلى الابن[٦٩] » .

تبييناً للحقيقة أقول إن هؤلاء ليسوا ابناً عن أب، وليسوا سلالة واحدة خلافية من الأب إلى الابن . فمنهم من هو إمام مستقَرّ ، أي أصيل ، ومنهم من هو إمام مستودَع ، أي مؤتمَن . اللهمّ إلاّ إذا كان المؤلّف الكريم قصد بقوله ذلك الأبوة الروحيّة ، وليس الأبوة الجسمانيّة . في مثل هذه الحالة، كان عليه أن يوضح ما يقصد . هذا وقد ذكر كثير من العلماء والمؤرّخين هذا الأمر وفرّقوا بين الأئمة المستقَرّين ، وهم سلالة واحدة ، وبين الأئمة المستودعين ، وهم وكلاء الأئمة . ويمكن أن يراجعَ في ذلك كتاب *The Origins of Ismā'ilism* تأليف Bernard Lewis ، كمبردج ، ١٩٤٠ ، الصفحة ٤٦ وما يليها ، والصفحة ٥٣ وما يليها ، والصفحة ٧١ وما يليها . كما يمكن أن يراجعَ كتاب « عبيد الله المهدي » تأليف حسن إبراهيم حسن وطه أحمد شرف ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، الصفحة ٧٧ وما يليها .

---

٦٨) صفحة ٩٤ .

٦٩) صفحة ٩٦ .

لا يوجد من الأئمة السبعة الذين ذكرهم مؤلّف كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » إلاّ خمسة أئمّة هم خلفاء بالتسلسل ، ابناً عن أب ، ويسمّون حسب الاصطلاح الإسماعيلي بالأئمة المستقرّين . وهم إسماعيل بن جعفر ، محمّد بن إسماعيل ، أحمد بن محمّد الملقّب بالوفيّ ، محمّد بن أحمد الملقّب بالتقيّ ، عبد الله بن محمّد الملقّب برضي الدين ، (راجع لذلك أسماء الأئمّة المدرجة بالدعاء الذي يتلوه الإسماعيليّون ، نشر الجمعيات الشيعيّة الإسماعيليّة لأجل إفريقيا ، المطبوع في مومباسا . كذلك راجع قائمة الأئمّة الإسماعيليّين المنشورة في كتاب *Ever Living Guide* تأليف قاسم عليّ ، كاراتشي ، ١٩٥٥) ؛ أمّا الباقون ، فهم وكلاء للأئمة ، ويسمون ، حسب الاصطلاح الإسماعيلي ، بالأئمة المستودَعين . وقد أدّى هذا الخطأ الذي وقع فيه الأستاذ النجّار إلى خطإ آخر جاء في قوله : « وعبد الله هذا هو أوّل الأئمّة الذين سابعهم المعزّ[٧٠] » . إن المعز هو سابع الأئمة الذين أوّلهم محمّد بن إسماعيل لا عبد الله هذا ، ذلك أن سعيداً المهدي الملقّب بعبيد الله ، مؤسّس الدولة الفاطميّة في المغرب ، كما جاء في كثير من المصادر ، ليس إماماً مستقَرّاً أو أصيلاً بل هو إمام مستودَع . كان على المؤلّف أن يطّلع على تاريخ الأئمّة الإسماعيليّين أكثر ممّا اطّلع . فالإسماعيليون مثلاً يعتبرون الحسن بن عليّ إماماً مستودَعاً أيضاً ، لا إماماً مستقرّاً أو أصيلاً كما ذكر المؤلّف في معرض تعداده الأئمّة الإسماعيليّين[٧١] . وقد وردت هذه المعلومات في كثير من المصادر

---

٧٠) صفحة ٩٥ .

٧١) صفحة ٩٦ .

الإسماعيليّة « كرسالة الإيضاح » لعليّ بن محمّد بن الوليد ، في الصفحة ١٣٩ من كتاب *Gnosis - Texte der Ismailiten* تحقيق R. Strothmann ، المطبوع في Gœttingen ، ١٩٤٣ ، و« تحفة المرتاد » للمؤلّف نفسه ؛ في الصفحة ١٦٨ من كتاب *Gnosis - Texte der Ismailiten* أيضاً ، و « الأصول والأحكام » لابن زهرة ، الصفحة ١٢٠ من « خمس رسائل إسماعيليّة » ؛ تحقيق عارف تامر ، بيروت ، ١٩٥٦ ، و « غاية المواليد » للخطّاب ابن حسن ، الصفحة ٣٥ من *The Rise of the Fatimids,* تأليف W. Ivanow والمنشور في Oxford University Press ، ١٩٤٢ .

القرامطة والحجر الأسود

كذلك وردت في الكتاب أخطاء عديدة نتيجة عدم الرجوع إلى المراجع والأصول التاريخيّة ، كقوله عن القرامطة إنّهم أعادوا الحجر الأسود « لمّا أمرهم بإعادته القائم[٧٢] » . بينما نعلم أن القرامطة أرجعوا الحجر الأسود لما أمرهم بذلك الخليفة الفاطمي المنصور لا القائم . وهذا وارد في المصادر والمراجع التاريخيّة لتلك الحقبة . ويمكن أن يراجَع لأجل ذلك « تاريخ العرب » لفيليب حتّي ، الصفحة ٥٣٥ من الجزء الثاني ، بيروت ، ١٩٥٠ .

ابن البربرية

ومن هذه الأخطاء قول المؤلّف إن « ابن البربرية المدّعي الإمامة ،

---

٧٢) صفحة ٩٩ .

هو عليّ الذي ينكر حمزة أنّه ابن الحاكم بأمر الله[٧٣] » . فقد أخطأ المؤلّف بين عليّ الظاهر لإعزاز دين الله الذي تسلّم الخلافة بعد الحاكم وبين أحد الدعاة المسمّى بابن البربريّة الذي طُرد من الدعوة لادّعائه الإمامة أثناء الدعوة . ويمكن أن يراجَع في ذلك الجزء الثالث من كتاب « عمدة العارفين » للشيخ الأشرفاني .

أخطاء أخرى

هذه بعض المآخذ التاريخيّة على كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » . وتوجد مآخذ أخرى أقلّ أهمية ، مبثوثة في الكتاب ، منها أنّه لم يطّلع على معاني كثيرٍ من الاصطلاحات الضروريّة لفهم كثير من النصوص . فقد قال مثلاً : « وكم يقع القارىء ، غير الملمّ بالبواطن ، في حيرة من جراء نعوت ومتواردات ومترادفات وكنايات لا يعرف دقّة مدلولها إلاّ الشيوخ المتقدّمون[٧٤] » .

إنّه يقصد بذلك شيوخ الدعوة الأوائل . ولكنّه غاب عن باله أن هذا الاصطلاح أي « الشيوخ المتقدّمون » ، وقد ورد غير مرّة في رسائل الدعوة ، إنّما يُقصد به شيوخ التأويل المتقدّمون زمانيّاً على الدعوة التوحيديّة ، وليس شيوخ الدعوة أنفسهم .

نقطة البيكار

كذلك لم يفهم المؤلّف معنى « نقطة البيكار » التي وردت في

---

٧٣) صفحة ١٢٦ .

٧٤) صفحة ٣٤ .

بعض النصوص . ففي معرض كلامه عن العقل يقول : « جعله الله علّة العلل . وأصل « نقطة البيكار » ، المحوَر الذي تدور عليه جميع العقائد والأفكار[٧٥] » . كذلك يقول في مكان آخر : « فيكون « العقل » محور ، أو نقطة بيكار ، أربعة جوانب[٧٦] » .

إن نقطة البيكار ليست المحوَر ، بل هي النقطة الّتي يبدأ البيكار بها الدائرة وينتهي إليها . وقد سمّي العقل الكلّي نقطة البيكار لأنّه هو البداية والنهاية . ذلك أن العقل الكلّي ، حسب معتقَد التوحيد ، هو كالإرادة في الإبداع . إن إرادة الإبداع واجبة الوجود بوجود ذلك الإبداع ، وهي بالبداهة أصل كلّ موجود وعلّته . هي علّة جميع العلل في الوجود ، والله مصدرها وينبوعها ومُعلّها .

هذه الإرادة الصافية ، أو العقل الأرفع ، إذن ، هي النور الكلّي والجوهر الأزليّ ، وهذا العقل الأرفع هو العنصر الأوليّ والجنس العليّ . وبما أن كمال المعلول لا يتحقّق إلاّ بمعرفة علّته ومصدره وأصله الذي منه تفرّعت جميع العناصر والأصول ، وبه تنوّعت الأجناس ، تكون إرادة الإبداع هي ذاتها غاية هذا المعلول في سعيه إلى تحقيق سعادته وحرّيته وكماله . وهكذا نرى أن إرادة الإبداع هذه هي علّة العلل ، كما مرّ معنا ، وغاية الوجود معاً. هي العلّة الماديّة، لأنّها هيولى جميع الموجودات وأصلها ، وهي العلّة الغائيّة ، لأنّها غاية الموجودات . وبكلام آخر ، هي الهيولى ، أي الطبع الأوّل ، وهي الصورة ؛ هي القوّة الكاملة وهي الفعل التام .

---

٧٥) صفحة ٤٢ .

٧٦) صفحة ١٣٤ .

هذه الإرادة التي هي العلّة المادية، كما هي العلّة الغائية للوجود، هي التي يسمّيها الموحّدون « العقل الكلّي »، لأنّها تعقل الوجود عقلاً، أي تربطه وتحصره حصراً ، وتحيط به . وهي تمامه لكون جميع الصور بارزة منها . فهي البداية والنهاية . وهكذا ورد في بعض رسائل الدعوة بأن الدائرة تعود إلى نقطة البيكار . أمّا الباري ، سبحانه وتعالى ، فهو منزّه عن الأفعال والصفات والإلزام ، ويجلّ عن مشاكلة الأشياء بالذات . فالعقل هو بِكر قدرته وحجاب عظمته .

خاتمة

هذه بعض الملاحظات والأضواء التي رأينا من واجبنا أن نلقيها على كتاب « مذهب الدروز والتوحيد » . عسى أن يرى فيها القارىء الفائدة في تصحيح ما ورد في الكتاب المذكور واستيعاب بعض الحقائق التي يرتكز إليها مفهوم التوحيد .

ويضيق المجال عن إيراد جميع ما على الكتاب من مآخذ ، فنكتفي بهذا القدر من نقده وتحليله واستدراك بعض ملابساته ، خوفاً من أن نشقّ على القارىء الكريم . عسى أن يكون في هذا القليل ما يجنّب الباحثين النظر السطحي في هذه الموضوعات الدقيقة الشريفة والصعبة المنال ، حيث يشرف الساعي إليها على مشارق التكوين ومغاربه ، فتضمحلّ ازدواجيات الصور والمسالك الظاهرة في الوحدة الفردانيّة والنور الذي منه ظهرت الصور وسائر الأنوار .

أهمّ المصادر والمراجع باللغة العربيّة

ابن تغري بردي ، جمال الدين أبو المحاسن يوسف . « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » ، الجزء الرابع . القاهرة : دار الكتب ، ١٩٣٣ .

ابن رشد ، أبو الوليد محمّد بن أحمد . « كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » . تحقيق الدكتور جورج فضلو الحوراني . ليدن : مطبعة بريل ، ١٩٥٩ .

ابن زهرة ، حاتم بن عمران. « رسالة الأصول والأحكام ». منشورة في « خمس رسائل إسماعيليّة » . تحقيق عارف تامر . بيروت : دار الإنصاف ، ١٩٥٦ .

ابن سينا ، الحسين بن علي. « الرسالة العرشية » . حيدر آباد الدكن : مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣ هـ .

ابن عربي ، محيي الدين أبو عبد الله محمّد بن عليّ . « الفتوحات المكّيّة » ، الجزء الرابع . القاهرة : دار الكتب العربيّة الكبرى ، ١٣٢٩ هـ .

أبو نصر السرّاج الطوسي . « كتاب اللمع » . القاهرة : دار الكتب الحديثة بمصر ، ١٩٦٠ .

جعفر بن محمّد ، الإمام الصادق . « الحكم الجعفريّة » . جمعه وحقّقه وقدّمه عارف تامر . بيروت : المطبعة الكاثوليكيّة ، ١٩٥٧ .

حتّي ، الدكتور فيليب . « تاريخ العرب » . بالاشتراك مع الدكتور جبرائيل جبور والدكتور أدوار جرجي . بيروت : دار الكشاف ، ١٩٥٠ .

حسن ، الدكتور حسن إبراهيم . « عبيد الله المهدي » . بالاشتراك مع الدكتور طه أحمد شرف . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ .

الحلاّج ، أبو المغيث الحسين بن منصور . « كتاب الطواسين » . تحقيق Louis Massignon . باريس : Librairie Paul Geuthner ، ١٩١٣ .

الخطّاب بن حسن . « غاية المواليد » . منتخبات من النص منشورة في *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* . تأليف W. A. Ivanow (راجع المصادر والمراجع الأجنبيّة) .

« دعاء » . نشر الجمعيات الشيعية الإماميّة الاسماعيلية لأجل افريقيا . مومباسا .

السجستاني ، أبو يعقوب إسحق . « كتاب الينابيع » . تقديم وتحقيق مصطفى غالب . بيروت : المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٥ .

« سلسلة الحياة والنور ، المنداكا أوبانيشاد » . تعريب بايازيد . بيروت : مطبعة الرهبانية الشويرية ، ١٩٤٩ .

الشعراني ، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد . « الطبقات الكبرى » ، الجزء الأوّل . القاهرة : المطبعة الشرفية ، ١٣١٧ هـ .

صالح بن يحيى . « تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من بني الغرب » . تحقيق الأب لويس شيخو . الطبعة الثانية . بيروت : المطبعة الكاثوليكيّة ، ١٩٢٧ .

علي بن محمد بن الوليد . « تحفة المرتاد » . منشور في *Gnosis-Texte der Ismailiten*. تحقيق Rudolf Strothmann (راجع المصادر والمراجع الأجنبيّة).

علي بن محمّد بن الوليد . « رسالة الإيضاح والتبيين في كيفيّة تسلسل ولادتي الجسم والدين » . منشورة في *Gnosis-Texte der Ismailiten* . تحقيق

Rudolf Strothmann (راجع المصادر والمراجع الأجنبيّة) .

عنّان ، محمّد عبد الله . « الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطميّة » . القاهرة : دار النشر الحديث ، ١٩٣٧ .

الغزالي ، أبو حامد محمّد . « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » . رسالة منشورة في « الجواهر الغوالي » للغزالي . القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٥٣ هـ/١٩٣٤ م .

الغزالي ، أبو حامد محمد . « مشكاة الأنوار » . تحقيق وتقديم الدكتور أبو العلاء عفيفي . القاهرة : الدار القوميّة للطباعة والنشر ، ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤م .

القرآن الكريم .

القشيري ، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن . « الرسالة القشيرية في علم التصوّف » . القاهرة : مكتبة ومطبعة محمّد علي صبيح وأولاده ، ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م .

القلقشندي ، أبو العبّاس أحمد . « صبح الأعشى » ، الجزء العاشر . القاهرة : دار الكتب السلطانيّة ، ١٣٣٤ هـ/١٩١٦ م .

كتب الدعوة الشريفة وشروحها .

الكرماني ، أحمد حميد الدين . « راحة العقل » . تحقيق وتقديم الدكتور محمّد كامل حسين والدكتور محمد مصطفى حلمي . القاهرة : دار الفكر العربي ؛ ليدن : مطبعة بريل ، ١٩٥٢ .

ماجد ، الدكتور عبد المنعم . « الحاكم بأمر الله الخليفة المفترى عليه ». القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة ، ١٩٥٩ .

المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي . « المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار » ، الجزء الأوّل . بولاق : دار الطباعة المصريّة ، ١٢٧٠ هـ .

نلّينو ، كارلو ألفونسو . « بحوث في المعتزلة » ، مقالة منشورة في « التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة » . جمعه الدكتور عبد الرحمن بدوي . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٦ .

نيكلسون ، رينولد أ . « الصوفيّة في الإسلام » . ترجمة نور الدين شريّبه . القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٣٧١ هـ/١٩٥١ م .

أهم المصادر والمراجع باللغات الأجنبية

Ali, Kassim. *Ever Living Guide*. Karachi: Ismailia Association Pakistan, 1955.

Aristotle. *Physica*. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, in *The Basic Works of Aristotle*. Edited and with an introduction by Richard Mckeon. New York: Random House, 1941.

Aṭṭār, Farîd ad-Dîn. *The Conference of the Birds* (*Manṭiq aṭ-Ṭayr*). Translated dy S. C. Nott. London: The Janus Press, 1954.

Cerny, Jaroslav. *Ancient Egyptian Religion*. London: Hutchinson's University Library, 1952.

Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1964.

Corbin, Henry. « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », *Eranos-Jahrbuch*, 1954, volume 23, pp. 141 ff.

Corbin, Henry. «Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme». *Eranos-Jahrbuch*, 1951, volume 20, pp. 149 ff.

Corbin, Henry. *Trilogie ismaélienne*. Téhéran: Département d'iranologie de l'institut franco-iranien; Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1961.

Corpus Hermeticum, Tome 1. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris: Société d'édition « Les Belles Lettres», 1954.

Dawson, Warren Royal. «Imhotep», *Encyclopædia Britanica*, volume 12. Chicago, London, Toronto, Geneva, Sydney: William Benton, 1963.

Erman, Adolf. *A handbook of Egyptian Religion*, translated by A. S. Griffith. London: Archibald Constable & Co. Ltd., 1907.

Erman, Adolf. *L'Égypte des Pharaons*, traduit par Henri Wild. Paris: Payot, 1952.

Godel, Roger. *Platon à Héliopolis*. Paris: Société d'édition « Les Belles Lettres », 1956.

Al-Hamdani, Abbas H. *The Beginnings of the Ismā'īlī Da'wa in Northern India*. Cairo: Dar al-Maaref, 1956.

Hart, Hornell. *The Enigma of Survival*. London: Rider & Company, 1959.

Ivanow, Wladimir A. *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (Islamic Research Association Series, No. 10). London, New York, Bombay, Calcutta, Madras: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1942.

Lewis, Bernard. *The Origins of Ismā'īlism*. Cambridge: W. Heffer & Sons, Ltd., 1940.

Massignon, Louis. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.

Mercer, Samuel A. B. *The Religion of Ancient Egypt*. London: Luzac & Co. Ltd., 1949.

Nyberg, H. S. « Mu'tazila », *Encyclopædia of Islam*. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1913 - 1934.

Salibi, Kamal. « The Buḥturids of the Ġarb. Mediaeval Lords of Beirut and Southern Lebanon », *Arabica*, tome VIII, Janvier, 1960, Fascicule I.

Shalaby, Ahmad. *History of Muslim Education*. Beirut: Dar al-Kashshaf, 1954.

Stevenson, Ian. « The Evidence for Survival from Claimed Memories of Former Incarnations », *Journal of the American Society for Psychical Research*, volume LIV, April, 1960, No. 2, and July, 1960, No. 3.

Strothmann, Rudolf. *Gnosis-Texte der Ismailiten* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gœttingen, Dritte Folge, Nr. 28). Gœttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943.

Svetāsvatara Upaniṣad. Publiée et traduite par Aliette Silburn. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1948.

Totah, Khalil A. *The Contribution of the Arabs to Education.* New York: Teachers College, Columbia University, 1926.

Tritton, A. S. *Materials on Muslim Education in the Middle Ages.* London: Luzac & Co. Ltd., 1957.

Vatikiotis, Panayiotis J. *The Fatimid Theory of State.* Lahore: Orientalia Publishers, 1957.

Wilson John A. *The Culture of Ancient Egypt.* Chicago: Phœnix Books, 1958.

المحتويات

المقدمة

محاولة في تفهّم مصادر وأصول الحكمة والعرفان

أضواء على مسلك التوحيد

« الدرزية »